کتابخانهٔ مجلس شورای ملی

مؤسسهٔ ۱۳۰۲

اسم کتاب المباحث المشرقیه ج ۲

مؤلف امام فخر الدین رازی

موضوع تألیف در الهیات و طبیعیات

شمارهٔ دفتر ۶۸۵۱

کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
مؤسسهٔ ۱۳۰۲
اسم کتاب المباحث المشرقه ۲۶
مؤلف امام فخر الدین رازی
موضوع تألیف در الهیات و طبیعیات
شمارهٔ دفتر ۶۸۵۱

۲۷

كتبخانه ... ئى

﴿ من يوت الحكمة فقد اوتي خيراً كثيرا ﴾

١١

﴿ الجزء الثانى ﴾

من

كتاب المباحث المشرقية
فى علم الالهيات والطبيعيات

للامام فخر الدين محمد بن عمر الرازى رحمه الله تعالى المتوفى سنة ست و ستمائة من الهجرة * جمع فيه آراء الحكماء السالفين و نتائج اقوالهم و اجاب عنهم

﴿ الطبعة الاولى ﴾

بمطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة فى الهند يبلدة حيدرآباد الدكن صانها الله عن الحوادث و الفتن

سنة (١٣٤٣) ه

(الجملة الثانية في الجواهر)

(الفصل الاول في حد الجسم)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله حمدا يليق بعلو شانه والصلوة على نبيه محمد و آله *

(الجملة الثانية في الجواهر * وفيها فنون ثلاثة)

(الفن الاول فى الاجسام * وفيه اربعة ابواب)

(الباب الاول فى تجوهر الاجسام * وفيه ثمانية عشر فصلا)

(الفصل الاول فى حد الجسم)

(المشهور) فى حد الجسم انه الطويل العريض العميق * واما نحن فقد فرقنا فى اول باب الكم بين هذه الامور وبين الجسمية وبينا ان الجسم قد ينفك في الوجوه الخارجى عن الخط واما السطح فانه وان كان لا ينفك عنه في الوجود الخارجى ولكنه ينفك عنه في الوجود الذهنى واما الجسم فانه وان كان لا ينفك عنه فى الوجود الخارجى ولا فى الوجود الذهنى الا انه مغاير للصورة الجسمية بدليل ان الشمعة اذا شكلتها بالاشكال المختلفة فان الجسمية الواحدة محفوظة

والمقادير مختلفة فثبت بهذا انه ليس كون الجسم جسما باعتبار هذه الامور فلا يمكن تحديده بها *

(واحتج) اصحاب هذا الرسم على صحته بان قالوا لا شك ان الجسم لا يخلو عن صحة فرض هذه الابعاد فيه فهذه الخطوط المفترضة اما ان تكون مفروضة فى اتصال الجسم اولم تكن مفروضة فيه بل فى غيره هيولى كان اوغيره فلابد و ان يكون الاتصال حاصلا عند ذلك الفرض و لاشك ان ذلك الاتصال كان موجودا قبل ذلك الفرض لان صحة الفرض اذا كانت موقوفة على ذلك الاتصال استحال ان يكون الاتصال موقوفا على وجود الفرض لاستحالة الدور واذا ثبت ان الاتصالات كانت موجودة قبل الفرض فلاشك ان تلك الاتصالات انما تكون موجودة اذا كانت ممتدة في الجهات فاذاً الجسم لا يخلو عن هذه الامتدادات *

(فنقول) ما المعنى لقولكم ان تلك الاتصالات كانت موجودة ان عنيتم به ان الاتصال الذى تفرض فيه الخطوط المتقاطعة موجود فذلك صحيح لكنه هو الصورة الجسمية وذلك لا نزاع فيه وان عنيتم به ان هناك جهات متباينة مختلفة تفرض فيها الخطوط المتقاطعة المفروضة فليس الامر كذلك لوجهين *

(اما اولا) فلانه ليس يجب ان يكون عدد الجهات بالفعل بحسب الخطوط الممكنة بالفرض والا لكانت الجهات غير متناهية بالفعل كما ان الخطوط التى يمكن فرضها فيه غير متناهية *

(واما ثانيا) فهو ان الجهة عبارة عن منتهى الاشارة على ما عرفت وتلك الجهة انما تصير تلك الجهة بالفعل عند حصول ذلك الخط بالفعل ولولاه لما كان لتلك الجهة من حيث انها تلك الجهة حصول بالفعل فحق « انه وجد قبل الفرض

الاتصال الذى عرض له الآن ان حكم عليه بانه هذه الجهة اوفي هذه الجهة وليس بحق انه وجد قبل الفرض هذه الجهة لان قبل الفرض ماكانت هذه الجهة هذه الجهة بالفعل بل بالقوة كما انه اذا حدث خط فى سطح فانه لم يكن هذا الخط موجودا قبل حدوث هذا الخط وان كان الاتصال الذى وجد فيه الآن هذا الخط كان موجودا قبل هذا الخط *

(و بالجملة) فهذا الاشكال انما جاء لانه ربما يشتبه الفرق بين قولنا كان الاتصال الذى وجد الآن فى هذه الجهة (١) وبين قولنا كان اتصالا في هذه الجهة والفرق بينهما كالفرق بين قولنا كان الانسان الذى هو الآن ابيض قبل كونه ابيض وبين قولنا كان الانسان ابيض قبل ان صار ابيض فان الاول صادق والثانى كاذب *

(و بالجملة) فلو كانت الاتصالات الخطية التى يمكن فرضها فى الجسم حاصلة متميزا بعضها عن البعض قبل الفرض لزم ان يكون في الجسم اجزاء لا نهاية لها بالفعل وهو محال فثبت ان هذه الاتصالات البعدية موجودة فى الجسم بالقوة فقط *

(فان قيل) الاتصالات البعدية اذا كانت موجودة في الجسم بالقوة والانفصالات ايضا تكون موجودة فيه بالقوة فاذا الجسم فى اتصاله وانفصاله بالقوة و ما بالقوة فليس بموجود فالجسم ليس بمتصل و لا منفصل بالفعل وهذا خلف *

(فنقول) الاتصالات الخطية موجودة بالقوة واما الاتصال بمعنى الصورة الجسمية فذلك ليس بموجود بالقوة بل هو موجود بالفعل *

(و اذا ثبت) ضعف الرسم المشهور فلنذكر الرسم الصحيح وهو ان الجسم

(١) وفى نسخة هذا الخط فى كلا الموضعين ١٢

هو الذى

هو الذى يمكن ان تفرض فيه الابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القوائم فان الجسم وان كان يخلو عن هذه الابعاد الثلاثة لكنه لا يخلو عن امكان هذه الابعاد *

(قال الشيخ) وهذا الامكان هو الامكان العام ليتناول ما يكون ابعاده حاصلة على طريق الوجوب كما فى الافلاك وما تكون حاصلة بالفعل لا على الوجوب مثل ابعاد الاجرام العنصرية ومالا يكون شيء منها حاصلا بالفعل لكنه يكون ممكن الحصول كالكرة المصمتة فانا لو حملنا هذا الامكان على الامكان المقارن للعدم لكان الطعن متوجها عليه عن كثير (بان يقال) انك لما جعلت هذا الامكان جزء حد الجسم اوجزء رسمه فالجسم الذى نفرض فيه بعض هذه الابعاد الثلاثة اوجملتها بالفعل قد بطل جزء حده اورسمه لان القوة لا تبقى مع الفعل فقد بطل ان يكون جسما *

(فان قيل) هذا الرسم غير صحيح من وجوه ثلاثة *

(الاول) وهو ان الهيولى الاولى يصدق عليها انه يصح فرض الابعاد الثلاثة فيها بواسطة الصورة الجسمية وصحة فرض الابعاد الثلاثة فيها بواسطة الصورة الجسمية اخص من صحة فرض الابعاد الثلاثة فيها مطلقا ومتى صدق الاخص صدق الاعم فالهيولى تصدق عليها صحة فرض الابعاد الثلاثة فيها فما جعلتموه رسما للجسم يدخل فيه الهيولى *

(الثانى) وهو ان الوهم يصح فرض الابعاد الثلاثة فيه ولذلك تسمى الابعاد التخيلية جسما تعليميا مع ان الوهم ليس بجسم *

(الثالث) وهو ان الامكان والقابلية كما سبق اوصاف لا ثبوت لها فى الخارج والتعريف بالامور العدمية وان جاز فانما يجوز للامور البسيطة لانها لما لم تكن مركبة فحينئذ يحتاج بالضرورة الى تعريفها باللوازم واما الجسم فهو من الماهيات

المركبة لوجهين *

(اما اولا) فلانه مندرج تحت الجوهر وهو جنس فى المشهور فيكون الجسم مركبا من الجنس والفصل *

(واما ثانيا) فلانه مؤلف من الهيولى والصورة واذا كان كذلك كان تعريف الجسم بذاتياته اولى من تعريفه بما ذكرتموه *

(والجواب) اما الشك الاول فقد اجيب عنه بان الهيولى ليس فيها بالحقيقة قبول هذه الابعاد بل فيها قبول الجسمية ثم ان بعد حصول الجسمية يحصل قبول الابعاد فقبول الابعاد بالحقيقة للجسم لا للهيولى * وايضاً فان المعلم الاول حد المتصل بانه الذى يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على حد مشترك ورسمه بانه القابل لانقسامات غير متناهية وحد الرطب بانه القابل للاشكال بسهولة ثم ان احدا لم ينقض هذه الحدود بالهيولى قائلا بان الذى يمكن فرض الاجزاء فيه هو الهيولى وان الذى يقبل الانقسامات هو الهيولى وان الذى يقبل الاشكال هو الهيولى فاذا لم يذكر هذا النقض على هذه التعريفات فكذلك على الحد الذى ذكرناه *

(و لقائل ان يقول) الجسم عبارة عن مجموع الهيولى و الصورة ولا يجوز ان يكون للصورة مدخل فى قابلية الابعاد لان حقيقة الهيولى الجزء الذى به يتحقق الامكان والقبول وحقيقة الصورة الجزء الذى به يتحقق الحصول والوجود فالصورة يستحيل ان تكون قابلة اوجزأ من القابل من حيث هو قابل فاذاً القابل للابعاد الثلاثة هو الهيولى غاية مافي الباب ان يقال ان قابلية الهيولى للابعاد تتوقف على قابليتها للصورة الجسمية اولا *

(ولكنا نقول) فرق بين اعتبار الهيولى بشرط ان تكون فيها جسمية

و بين

وبين مجموع الهيولى والجسمية فان الهيولى بشرط ان تكون معها جسمية هى هيولى واما مجموع الهيولى والجسمية فهو الجسم القابل للابعاد وليس الابعاد هو مجموع الهيولى والصورة لما بينا انه لا مدخل للجسمية فى القابلية بل القابل هو الهيولى بشرط حصول الجسمية فيها واذا كان القابل القريب للابعاد ليس هو الجسم بل الهيولى بشرط حصول الجسمية فيها كان الحد المذكور ليس متناولا للجسم اصلا بل للهيولى بشرط مخصوص وهو اقتران الجسمية بها *

(فان زعم زاعم) ان الصورة ليست شرطا لكون المادة قابلة للمقادير بل هى جزء من القابل للمقادير « وهو مجموع المادة مع الصورة الجسمية كان مخالفا للاجماع المنعقد بين الحكماء من ان الصورة ليست مبدأ للقبول والامكان بل هى مبدء للحصول و الفعل وايضاً فلانه لا يعقل من الهيولى الا انه جوهر قابل فان جعلنا الصورة كذلك لزم ان لا تتميز الهيولى عن الصورة *

(واما الذى قالوه ثانيا) من ان مثل هذا النقض متوجه على حد المتصل وحد الرطب فيقال لهم ان امكن ان يبين وجه فى دفع هذا النقض عن تلك الحدود فقد اندفع الشك والا كانت تلك الحدود ايضاً فاسدة واي حامل يحملنا على تصحيح الحدود الفاسدة واما نحن فلسنا من القائلين بتركب الجسم من الهيولى والصورة فلا يلزمنا هذا الاشكال *

(واما الجواب عن الشك الثانى) فهو انا انما اردنا بقولنا ما يصح فرض الابعاد الثلاثة فيه ما يكون كذلك في الوجود الخارجى فانا اذا قلنا الرطب ما يكون قابلا للاشكال بسهولة لم يفهم منه الا ما يكون قابلا لها فى وجوده الخارجى فكذلك هاهنا *

(واما الجواب عن الشك الثالث) فهو ان نقول لا شك ان الجسم مركب

« اى القابل للمقادير

من الجنس والفصل باعتبار ومن المادة والصورة باعتبار آخر ولكنا لما لم نشعر بحقائق تلك المقومات لاجرم عرفنا الجسم بآثاره ولوازمه كما انا لما لم نشعر بماهية المتصل وماهية الرطب (١) عرفناهما بلوازمهما من امكان فرض الاجزاء المشتركة على حد واحد فيه ومن قبول الاشكال بسهولة فكذلك هاهنا *

(واما نحن) فنقول قد بينا ان الجوهر ليس مقولا على ما تحته قول الجنس فلا يجب ان يكون الجسم مركبا من الجنس والفصل وايضا لم تدل دلالة على تركبه من المادة والصورة فاذاً الجسم جوهر بسيط فلا يمكن تعريفه الا بلوازمه وآثاره * هذا ما نقوله في هذا الباب *

(الفصل الثاني في تفصيل المذاهب في احتمال الاجسام للانقسام)

﴿ الفصل الثاني في تفصيل المذاهب في احتمال الاجسام للانقسام ﴾

(ان الاجسام) المركبة من اجسام مختلفة الطبائع لا شك انها ذوات اجزاء متناهية واما الاجسام البسيطة مثل الماء الواحد فلا شك انها قابلة للتجزية *

(فنقول) اما ان تكون الانقسامات الممكنة فيه حاصلة بالفعل او غير حاصلة بالفعل وكلا القسمين اما ان يكون متناهيا او غير متناه فحصل من هذا التقسيم اقسام اربعة *

(الاول) ان يكون في الجسم اجزاء متناهية بالفعل *

(الثاني) ان يكون فيه اجزاء غير متناهية بالفعل *

(الثالث) ان لا تكون الاجزاء حاصلة فيه بالفعل بل بالقوة وتكون متناهية *

(الرابع) ان تكون فيه اجزاء بالقوة غير متناهية *

(فالاول) مذهب جمهور المتكلمين وهم زعموا ان كل واحد من تلك الاجزاء

(١) الرطوبة

لايقبل

لا يقبل الانقسام لا قطعاً لصغرها ولا كسراً لصلابتها ولا وهماً لعجز الوهم عن تميز طرف منها عن طرف ولا فرضا لانه تلزم من ذلك الفرض محالات (واما الثاني) فهو مذهب النظام ومن الاوائل انكسافراطيس (واما الثالث) فهو مذهب اختاره محمد الشهرستاني ويحكى قريبا منه عن افلاطون فانه قال الجسم ينتهي بالتجزية الى ان يتحقق فيعود هيولى (واما الرابع) فهو مذهب الجمهور من الحكماء *

(ولا بد) من تفصيل مذهبهم قالوا الجسم البسيط يكون في نفسه واحدا كما انه عند الحس واحد وليس فيه شيء من المقاطع والمفاصل اصلا ولكنه قابل للتقطيع والتكسير وكل ما بالقوة فانه لا يخرج الى الفعل الا بسبب والاسباب الموجبة للتكسير ثلاثة التقطيع واختلاف الاعراض اما اعراض مضافة كاختلاف المماسين وما اشبهه او غير مضافة كالجسم الذي نصفه اسود ونصفه ابيض واما بالتوهم وهو ان يتوهم امتياز طرف عن طرف آخر من جسم ومتى ارتفعت جملة هذه الاسباب ولم يوجد واحد منها بالفعل فانه يكون الجسم في نفسه شيئاً واحداً كما هو عند الحس واحد *

(فيجب) ان تعلم ان المعنى بقولهم الجسم محتمل لانقسامات غير متناهية ليس هو ان الجسم يقبل هذه التقسيمات دفعة واحدة فانهم اتفقوا على انه يمتنع حصول اجزاء لا نهاية لها بالفعل بل عنوا به ان الجسم لا ينتهي الى حد الا وهو بعد ذلك يقبل التقسيم فدائما التقسيمات الحاصلة بالفعل متناهية وقط لا تنتهي الى حد ينقطع الامكان كما ان مقدورات الله تعالى غير متناهية على انه قادر على ايجاد امور غير متناهية دفعة واحدة بل على معنى انه لا ينتهي الى حد الا وهو قادر على ما هو ازيد منه فليفهم حال الجسم في قابلية القسمة

مانفهم من فاعلية البارى تعالى في زيادة المقدورات ثم انهم اتفقوا على ان قبول القسمة الوهمية حاصل لا الى نهاية *

(واما القسمة الانفكاكية) فهى مما اختلفوا فيها وزعم بعضهم ان الاجسام تنتهى فى انحلالها الى اجزاء صلبة غير قابلة للتقطيع والتفكيك مع انها تكون محتمله للقسمة الوهمية الى غير نهاية وهم اصحاب ديمقراطيس وهؤلاء اختلفوا في شكل تلك الاجزاء (فمنهم من زعم) انها مضلعات اذ لو كانت كرية لوقعت فيما بينها عند تماسها فرج هى اصغر منها (ومنهم من زعم) ان شكلها كرية اذ لو كانت مضلعة لكان جانب الزاوية اقل من جانب الضلع فيفضى الى ان تقبل التجزية ولان الدائرة ابعد الاشكال عن قبول الفساد ولان الطبيعة لا تفعل افعالا مختلفة وابعد الاشكال عن الاختلاف هو الدائرة *

(واما الجمهور) من الفلاسفة فقد اتفقوا على ان قبول القسمة الانفكاكية حاصل ابدا الا اذا منع مانع من الخارج كما فى الافلاك وهؤلاء ايضاً على قسمين فمنهم من زعم ان الصورة الجسمية لا تمنع عن قبول التجزية فقط لكن الصورة النوعية تمنع عن قبول ذلك ابدا فلى هذا للماء حد معين اذا وصل اليه فلو انقسم بعده زالت الصورة المائية عنه كذلك في كل واحدة من الصور النوعية ومنهم من لم يقل بذلك بل قال ان الجسمية كما انها لا تمنع قط من ذلك فكذلك سائر الصور النوعية *

(واعلم) ان ديمقراطيس مخالف لسائر الحكماء فانه يقول الاجسام المحسوسة مركبة من تلك الاجزء الصلبة و ان الاجسام المحسوسة ليست بحقيقية الاتصال فان تلك الاجزاء موجودة فيها متميز بعضها عن البعض وانها لا تقبل القسمة الانفكاكية فما يقبل الانقسام ليس بمتصل في الحقيقة بل في الحس وما هو

متصل

متصل فى الحقيقة فليس بقابل للانقسام *

(واما الحكماء) فانهم يجوزون ان يكون جسم كبير بحيث لا يكون فيه جزء بالفعل ويجوزون ان يكون الاجزاء الحاصلة بالفعل تلتقى مرة اخرى فيحصل منها شئ واحد كالمياه الكثيرة اذا اجتمعت فانها تصير ماء واحدا وفي كل ماذكرناه مما وقع الخلاف فيه بين ديمقراطيس وبين الحكماء فقد وقع الوفاق بينه وبين المتكلمين ولكنه يخالفهم من وجه آخر فان المتكلمين يجعلون جزءهم غير جسم وهو يجعله جسما قابلا للقسمة الوهمية فهذه هى المذاهب المحصلة في هذا الباب *

(الفصل الثالث في الادلة على بطلان الجزء الذى لا يتجزى)

(الفصل الثالث في الادلة على بطلان الجزء الذى لا يتجزى)

(وبراهينه عشرون) (الاول) انا لو قدرنا جزأ بين جزئين فالوسط اما ان يمنعهما عن التلاقى او لا يمنعهما فان منعهما فالوجه الذى يلاقيه احد الطرفين غير الوجه الذى يلاقى الطرف الآخر فاذاً هو منقسم وان لم يمنعهما عن التلاقى كان الطرفان متداخلين في الوسط لكن التداخل محال لوجهين (الاول) لان الاجزاء اذا تداخلت بطل الترتيب والوسط و لم يحصل ازدياد الحجم فانه اذا جاز ان يحصل جزءان في جزء واحد جاز ان توجد ثلاثة واربعة وعلى هذا لا يكون اجتماعهما موجبا لزيادة الحجم فكان يجب ان لا يحصل الحجم لكن التالى محال فالمقدم محال (الثانى) فلان الاجزاء متساوية في طبيعة نوعها ولوازمها فاذا تداخلت تساوت في العوارض ايضاً فلا يبقى شيء منها متميزا عن غيره فيصير الكل واحدا وذلك محال على انا وان جوزنا التداخل الا ان ذلك يوجب التجزية ايضاً من وجهين (الوجه الاول) انه اذا كان مقدار الجزئين مساويا لمقدار الجزء الواحد ومجموع الجزئين قابل للقسمة فما يساويه كذلك

لكن الجزء الواحد يساويه فهو قابل للقسمة (الثاني) الشيء اذا دخل شيئا فلا بد ان يلقاه بطرفه اولا ثم ينفذ فيه ثم انه يحصل تمام النفوذ والذي لقيه قبل النفوذ مغائر للذي يلقاه حال النفوذ والذي يلقاه حال النفوذ اقل من الذي يلقاه عند تمام النفوذ وذلك يوجب التجزية *

(وقد ذكروا) على هذا البرهان شكوكا ثلاثة (الاول) ان الجسم اذا كان يلاقي باحد طرفيه شيئا و بالطرف الآخر شيئا آخر فقد اختص كل واحد من طرفيه بعرض لا يوجد في الآخر وذلك لا شك انه يوجب حصول الكثرة بالفعل فاذاً لا بد و ان يتنصف ذلك الجسم ثم انه يلاقي احد نصفيه النصف الآخر باحد طرفيه دون الآخر فيتنصف ذلك النصف والكلام فيه كالكلام في الاول فيفضي ذلك الى حصول انقسامات غير متناهية بالفعل و ليس ذلك بحق عند اجلة الحكماء مع ان البرهان الذي ذكرتموه يوجب ذلك فاذاً ما هو نتيجة هذه الحجة باطل عندكم وما هو حق عندكم لا تنتجه هذه الحجة *

(ولا يجاب) عن هذا الشك بان اختلاف المماسين انما يوجب امتياز احد طرفي الجسم عن الطرف الآخر ولا يوجب وقوع التنصيف في ذات الجسم (لانا نقول) الطرفان اما ان يكونا عرضيين «في الجسم او جزئين من الجسم فان كان الاول فتميز العرضيين يوجب تميز محليهما ثم ان محليهما المتميزين ان كانا ايضاً عرضيين فلا يتسلسل بل لا بد وان ينتهي الى عرضيين يقومان بالجسم ثم ان ذينك العرضيين متميز كل واحد منهما عن الآخر وتميزهما يوجب وقوع القسمة في ذات الجسم ويعود المحال واما ان كان الطرفان جزئين من الجسم فالاشكال متوجه *

(وان تمسك) بهذه الحجة من اثبت في الجسم انقسامات غير متناهية بالفعل

« عرضيين

فهو

فهو ايضاً ليس بمستقيم لان هذه الحجة تنفي وجود جزء واحد في الجسم لان اي شيء يفرض واحدا فهو باحد طرفيه يلاقي شيئا و بطرفه الآخر يلاقي شيئا آخر وذلك يوجب الانقسام فلا يكون ذلك الشيء واحدا فاذاً هذه الحجة تنفي وجود الجزء الواحد ومتى لم توجد الوحدة لم توجد الكثرة لان الكثرة مجموع الوحدات فاذاً هذه الحجة تنفي وجود الكثرة مع انها توجب وجود الكثرة هذا خلف فعلمنا ان هذه الحجة لا تنتج نتيجة صادقة فهي حجة مغالطية *

(الثاني) لم لا يجوز ان يقال الجزء الذي لا يتجزى يكون واحدا في ذاته وان كان متكثرا في جهاته وكثرة الجهات والاعتبارات لا توجب كثرة الذات يدل عليه امران *

(الاول) ان المماسة من باب الاضافة ولو كانت كثرة الاضافة توجب كثرة الذات لكانت الوحدة التي هي ابعد الاشياء عن طباع الكثرة اكثر من كل كثير لان لها بحسب كل مرتبة من مراتب الاعداد الغير المتناهية نسبة خاصة ولكان الباري تعالى متكثر الاجزاء بسبب كثرة اضافاته *

(الثاني) ان النقطة في المركز تحاذي جملة اجزاء الدائرة ولا يلزم انقسامها بحسب انقسام الدائرة *

(الثالث) ان الصفحة العليا من الاجسام هي ملاقية لما تحتها وهي بعينها ملاقية للهواء الخارج عنها فهي شيء واحد يلاقي شيئين وليس يمكن ان يقال بان الملاقي للهواء غير الملاقي للصفحة الداخلة فان الذي هو نهاية الجسم لا شك انه بعينه ملاق لما تحته والا لم يكن نهاية له ولا شك انه ملاق للهواء الخارج *

(والجواب اما عن الاول) فهوان الاعراض المضافة لا تقتضى امتياز احدنصفى الجسم عن النصف الثانى بحيث يتباين النصفان بل ذلك يقتضى احتمال المحل للقسمة ولذلك فان الجسم متى ماسه جسمان لا يتنصف ذلك الجسم تنصفاً محسوساً مثل ما يتنصف اذا حل فيه عرضان غير مضافين بل العقل يقضى على الشئ الذى يماس شيئين بصحة الانقسام بالقوة واما مايقال بان الانقسام حاصل بالفعل فلا *

(واما الجواب عن الشك الثانى) فهوان المماسة انما تحصل بالجوانب فاذا امتاز جانب منه عن جانب فقد احتمل القسمة ولسنا ندعى ان تكثر الاضافات يوجب تكثر المضافات بل ندعى ذلك في المماسة والمماسة نوع من الاضافة وليس اذا كان نوع من جنس يقتضى حكما ان يكون ذلك الجنس يقتضى ذلك الحكم واما النقطة المحاذية لجميع اجزاء الدائرة فهى باسرها تحاذى جميع النقط المفترضة فى الدائرة وهذا غير ممتنع فى المحاذاة ولكن لا يلزم من تجويز ذلك فى المحاذاة من غير وقوع القسمة تجويز ذلك في المماسة من غير وقوع القسمة فان هذا الحكم انما يظهر صدقه فى العقل فى المماسة لا فى المحاذاة وسائر انواع الاضافة *

(واما الجواب عن الشك الثالث) فهوانا لانسلم ان الصفحة العليا من الجسم ملاقية لما تحتها فان هذا انما تقوله من يذهب الى ان الجسم مركب من الاجزاء ونحن لا نقول به بل نقول ان الجسم شئ واحد ونهايته هى السطح وهو غير ملاق لما تحته اذ ليس هو بجسم فكأن هذا المتشكك يوهم ان السطح صفحة وتحته صفحة اخرى ثم ان احدى الصفحتين ملاقية للاخرى وذلك مصادرة على المطلوب *

(واعلم

(واعلم) ان هذا البرهان ليس في غاية المتانة فان لقائل ان يقول اما ان تكون المماسة باجزاء جسمانية اولا تكون بل بالسطوح فان كانت بالاجزاء لزم الشك الاول لزوما لا محيص عنه و انقسم كل جسم الى مالا يتناهى دفعة و ان كانت بالسطوح دون الاجزاء لم يلزم منه انقسام الاجزاء البتة على ان النقطة المركزية انما تحاذى كل نقطة في المحيط بكليتها لا الجانب دون جانب ولذلك لا يكون لاجتماعها حجم زائد واما الاجزاء الجسمية فانما تتماس بطرف دون طرف والا لم تكن لاجتماعها زيادة حجم على مامر *

(البرهان الثانى) اذا ركبنا خطا من ثلاثة اجزاء ثم وضعنا جزئين على طرفي الخط فان الجزئين تصح الحركة على كل واحد منهما والجزء الذى يتوسطهما فارغ ولا مانع يمنع من الحركة فاذاً تصح الحركة على الجزئين الطرفيين معا الى الالتقاء واذا فعلا ذلك فيكون كل واحد منهما مماساً لنصف الجزء الوسطانى من الخط الاسفل و لنصف من كل واحد من الجزئين الطرفيين من الخط الاسفل فتنقسم الاجزاء كلها *

(ولا يقال) بان حركتهما ممتنعة لكونهما مؤدية الى انقسام الاجزاء فان جعل المطلوب مقدمة في ابطال المقدمة المبطلة له شئ باطل لان المطلوب مشكوك الصحة و المقدمة معلومة الصحة فجعل اليقينى مبطلا للمشكوك اولى من العكس لانا نقول لاشك ان صريح العقل يقضى بان الجهة اذا كانت فارغة والجزء يكون قابلا للحركة فان تلك الحركة لا تكون ممتنعة وهذه الحجة مطردة في كل خط مركب من الاجزاء الفردة *

(البرهان الثالث) انا اذا ركبنا خطا من اربعة اجزاء ووضعنا فوق الطرف الايمن جزأ وتحت الطرف الايسر جزأ آخر ثم اذا فرضنا انهما يبتديان بالحركة

دفعة و ينتهيان الى آخر الخط دفعة فلاشك انه يمر كل واحد منهما بصاحبه ويستحيل ذلك الا بعد تحاذيهما ويستحيل التحاذى الا على متصل الثانى والثالث فقد وقع الجزء على متصل الجزئين فيلزم كونه قابلا للقسمة *

(البرهان الرابع) لو كان البطوء في الحركات ليس لتخلل السكنات لكان القول بالجزء الذى لا يتجزى باطلا لكن المقدم حق على مامضى في باب الحركة فالتالى يكون حقا (بيان الشرطية) ان الجزء الذى لا يتجزى لو كان ثابتا لكنا اذا قطعنا مسافة بحركة سريعة فقد قطعنا ما فيها من الاجزاء الغير المتجزية التى في تلك المسافة ولا بد وان يقع قطع الجزء الذى لا يتجزى بالحركة السريعة في مقدار من الزمان ففي مثل ذلك الزمان لا بد وان يقطع البطيء اقل من ذلك الجزء فقد انقسم الجزء الذى لا يتجزى *

(البرهان الخامس) ان الجزء اذا انتقل من جزء الى جزء فاما ان يوصف بالمتحركية عند ما يكون ملاقيا للاول وهو محال لانه بعد ما شرع في الحركة اوعند ما يصير ملاقيا للثانى وهو ايضا محال لانه عند ذلك قد انقطعت الحركة فاذاً انما يكون متحركا عندما يكون فيما بين الجزئين فيلزم الانقسام *

(البرهان السادس) لو قدرنا صفحة مركبة من اجزاء لا تتجزى ثم اشرقت الشمس عليها حتى صار احد وجهيها مستضيئا دون الثانى فلا بد وان يكون الوجه المستضيء مغايرا للذى لم يقع عليه الضوء وذلك يوجب الانقسام *

(البرهان السابع) الجزء متناه وكل متناه فهو مشكل وكل مشكل يحيط به حد او حدود فان احاط بالجزء الفرد حد واحد كان كرة والكرات اذا انضم بعضها الى بعض حصل فيما بينها فرج وتلك الفرج ان اتسعت للاجزاء ملأناها بها وعلى كل حال تبقى الفرج التى هى اصغر من الاجزاء فحينئذ تكون الاجزاء

منقسمة واما ان احاط به حدود مثل ان يكون مثلثا او مربعا فذلك يوجب التجزية لانه من جانب الزاوية اقل منه من جانب الضلع *

(البرهان الثامن) اذا غرزنا خشبة فى الارض بحيث تكون اذا طلعت الشمس وقع لها ظل على الارض ثم من المعلوم ان الظل لا يزال ينقص عند ما تاخذ الشمس فى الارتفاع الى ان تنتهى الشمس الى غاية ارتفاعها ثم ان الظل ياخذ في التزايد من الجانب المقابل فلا يخلو اما ان يكون مهما قطعت الشمس جزأ انتقص من الظل جزء فيكون طول الظل كمدار الشمس هذا خلف واما ان يكون قد تحرك الشمس الى الارتفاع مع انه لا ينتقص من الظل شيء وهو محال لوجهين (اما اولا) فلانه لو جاز ان ترتفع الشمس جزأ ولا ينتقص من الظل شيء جاز ذلك في الجزئين وفى الثلاثة وفى الاربعة حتى تنتهى الشمس الى غايتها فى الارتفاع مع انه يكون الظل باقيا كما كان (واما ثانيا) فلان الخط المرتسم فيما بين الشمس وطرف الظل اذا تحرك الطرف المتصل منه بالشمس دون الطرف المتصل بالظل فانه يحدث لذلك الخط المستقيم رأسان وذلك محال لانه يوجب ان يكون الزائد مساويا للناقص واما ان يقال مهما تحركت الشمس جزأ انتقص من الظل اقل من جزء وهو المطلوب *

(البرهان التاسع) وهو انا اذا اعتبرنا اعظم دائرة على الدوامة واصغر دائرة عليها على مركز واحد ثم اخرجنا خطا من ذلك المركز حتى يجوز على جزء من الدائرة الصغرى وينتهى الى جزء من الدائرة الكبرى فالدوامة اذا دارت دار هذا الخط بدورانها ومن البين ان النقطة التى كانت من الدائرة الكبرى على هذا الخط اسرع حركة من التى كانت عليه من الدائرة الصغرى فان النقطة من الدائرة الكبرى قد قطعت في دورة واحدة مسافة اكثر مما قطعت النقطة

التي هي من الدائرة الصغرى فاما ان يقال بان النقطة التي من الدائرة العظمى اذا قطعت جزأ فالنقطة التي من الدائرة الصغرى قطعت اقل من جزء فحينئذ ينقسم الجزء او يقال بان النقطة التي من الدائرة الصغرى تسكن في بعض اوقات حركة النقطة التي من الدائرة العظمى فيلزم من هذا تفكك اجزاء الدوامة وذلك باطل لاربعة اوجه *

(اما اولاً) فلشهادة الحس *

(واما ثانيا) فلانا نفرض هذا الكلام في الفلك فان الدوائر التي تقرب من القطبين حركاتها ابطأ مما تقرب من المنطقة مع انا سنبين ان الخرق على الفلك محال *

(واما ثالثا) فلان هاهنا امرا عجيبا وهو ما اعطى كل جزء من اجزاء الدوامة من الالهام والفطنة حتى علم الابطأ منها انه كم ينبغي ان يقف حتى لا تزال سمته عن الاسرع وذلك لان كل ما كان اقرب الى القطب كان ابطأ وكل ما كان اقرب الى طرف الدوامة كان اسرع فاذاً يحتاج كل جزء من الوقفة الى مقدار مخصوص بخلاف الوقفة التي يحتاج اليها الآخر حتى يبقى السمت الاول والانسان مع كمال فطنته لا يقف على ذلك فان انسانين لو قصدا موضعا واحداً واحدهما اقرب من ذلك الموضع والآخر ابعد منه وارادا ان يبلغا الى ذلك الموضع في وقت واحد فانه لا يعلم الاقرب منهما انه كم يجب ان يقف في حركته الى ذلك الموضع حتى يكون وصوله الى ذلك الموضع موافقا لوصول صاحبه *

(و اما رابعا) فلان الانسان لو وضع احدى عقبيه على الارض واثبتها عليها ثم ادار نفسه دورة تامة لزم ان يقال بانه في تلك الحالة تفرقت اجزاؤه وابعاضه

بحيث

بحيث لم يبق بين جزئين من اجزاء بدنه اتصال وذلك فاسد *

(واعلم) ان هذه الحجة تقتضي انقسام الزمان والمسافة و ذلك لان الدائرة الكبرى اذا قطعت قوسا فالصغرى قد قطعت اقل من ذلك القوس فتكون الدائرة الصغرى قاسمة للمسافة والدائرة الكبرى قطعت مثل القوس الذي قطعته الدائرة الصغرى في زمان اقل من ذلك فتكون الدائرة العظمى قاسمة للزمان ولا تزال تتعاقب هذه القسمة مرة للزمان ومرة اخرى للعظم *

(البرهان العاشر) الفرجار ذو الشعب الثلاث اذا قطعت الشعبة الخارجة جزأ لا بد وان تقطع الشعبة المتوسطة اقل من جزء على ما بيناه *

(البرهان الحادى عشر) ان امكن وجود الدائرة امتنع وجود الجزء الذى لا يتجزى لكن المقدم حق فالتالى حق اما بيان حقية المقدم فقد مضى في باب الكيف واما بيان حقية الشرطية فقد مضى ايضا في باب الكيف ولكنا نقرره هاهنا من وجه آخر *

(فنقول) الخط المركب من اجزاء لا تتجزى اما ان يمكن جعله دائرة اولا يمكن فان لم يمكن وجب امتناع جعل ذى العرض دائرة لان الجسم ذا العرض ليس الا خطوطا منضما بعضها الى بعض فلو امتنع على كل واحد منها ذلك وجب ان يمتنع على الكل واما ان امكن جعل مثل ذلك الخط دائرة فلانه لا يخلو اما ان تتلاقى ظواهر الاجزاء كما تلاقت بواطنها اولا تتلاقى فان تلاقت البواطن وانفتحت الظواهر تجزأت الاجزاء وان تلاقت ظواهرها كما تلاقت بواطنها لزم ان يكون باطن الدائرة كظاهرها في المسافة فلو ادرنا حولها دائرة اخرى فيكون باطن الدائرة المحيطة مساويا لظاهر الدائرة المحاط بها فيكون ظاهر المحيطة المساوى لظاهر المحاط بها

المساوى لباطن المحاط بها مساويا لباطن المحاط بها ثم لانزال نديردائرة
اخرى الى ان يبلغ طوقها مثل طوق الفلك الاعظم ولا تكون فيها فرجة اصلا
ومع ذلك فلا تزيد اجزاؤها على اجزاء الدائرة الصغيرة الاولى هذا خلف
فقد بان ان بواطن الاجزاء تتلاقى وظواهرها تنفتح فيلزم التجزية *

(وايضاً) فكل واحدة من تلك الفرج اما ان تسع لتمام الاجزاء اولا تسع
فان لم تسع فقد وجد ماهو اقل منه وان اتسعت فذلك محال لان بواطن
تلك الاجزاء اذا كانت متلاقية فيكون المنفرج من تلك الاجزاء بعضها
فاذا ملأنا ذلك البعض بالجزء فان ارتفع بعض الجزء عن تلك الفرجة فقد انقسم
وان لم يرتفع كان الجزء المالى لتلك الفرجة اقل من تلك الاجزاء التى وقعت
في ظواهرها تلك الفرج فتلك الاجزاء منقسمة فظهر ان امكان الدائرة
يبطل الجزء الذى لا يتجزى *

(البرهان الثانى عشر) لو قدرنا زاوية قائمة كل واحد من الضلعين المحيطين بها
عشرة اجزاء فالحاصل من ضرب كل واحد من الضلعين «في نفسه مائة
فالمجموع مائتان والحاصل من ضرب وتر الزاوية القائمة في نفسها مساو للحاصل
من ضرب الضلعين كل واحد فى نفسه كما بينه اوقليدس فيكون الحاصل من
ضرب وتر هذه الزاوية مائتين فيكون وتر هذه الزاوية جذر مائتين وليس
للمائتين جذر صحيح فلا بد ان تنكسر الاجزاء *

(البرهان الثالث عشر) لو قدرنا خطا مركبا من جزئين فامكننا ان نعمل
عليه مثلثا متساوى الاضلاع ولا يحصل ذلك الا اذا وقع كل واحد من
الاجزاء على متصل الآخرين وذلك يوجب التجزية *

(البرهان الرابع عشر) لو اخذنا خطا من جزئين ووضعنا على احد الجزئين

« المحيطين بها

جزأ

جزأ آخر فتحصل هناك زاوية قائمة فوترها ان كان من جزئين كان وتر القائمة
مساويا لكل واحد من الضلعين المحيطين بها هذا خلف وان كان من ثلاثة اجزاء
كان الوتر مساويا لمجموع الضلعين هذا خلف فاذاً هو اكثر من الاثنين واقل
من الثلاثة فقد وجد الاقل من الجزء *

(البرهان الخامس عشر) لو قدرنا اربعة خطوط كل واحد منها من اربعة
اجزاء وضممنا البعض الى البعض بحيث لا يحصل هناك فرجة اصلا فلا شك
ان خط القطر يحصل من الجزء الاول من الخط الاول والثانى من الثانى
والثالث من الثالث والرابع من الرابع فهذه الاجزاء فى جانب القطر اما
ان تكون متلاقية اولا تكون فان كانت متلاقية وجب ان يكون القطر مساويا
للضلع وهذا يبطله شكل العروس وان كانت غير متلاقية فهناك فرج فاما ان
تسع لجزء اولا تسع فان اتسعت فلنملئها بالاجزاء والفرج ثلاث فحينئذ يصير
مقدار القطر سبعة اجزاء وذلك هو عدد اجزاء الضلعين فيكون القطر مساويا
للضلعين هذا خلف فاذاً كل واحدة من تلك الفرج انما يتسع لاقل من جزء
فقد انقسم الجزء *

(البرهان السادس عشر) ان اوقليدس برهن على ان كل خط فانه يصح تنصيفه
فالخط المركب من الاجزاء الفردة يصح تنصيفه فينتصف الجزء وهو المدعى *

(البرهان السابع عشر) اذا اوقعنا خطا مستقيما كالوتر على زاوية قائمة
حتى يحصل الوتر جذر مجموع مربع الضلعين وفرضنا الضلعين كل واحد منهما
خمسة كان هذا الوتر جذر خمسين فان حركنا طرف هذا الوتر من احد
الجانبين جزأ تحرك الطرف الآخر لا محالة اقل من جزء فانه ان تحرك جزأ
حتى حصل احد الضلعين ستة والآخر اربعة حصل الوتر جذر اثنين وخمسين

هذا خلف فاذاً قد تحرك اقل من جزء *

(البرهان الثامن عشر) لو قدرنا ثلاثة اجزاء هكذا (ا ب ج) ثم وضعنا فوق احد طرفيه جزأ ثم تحرك الخط حتى انه دخل (ا) مكاناً جديداً او (ب) دخل مكان (ا) و (ج) دخل مكان (ب) ثم عند ما تحرك (ا) الى المكان الجديد تحرك الجزء الذى فوقه عنه الى سمت جهته (فنقول) لا يخلو اما ان يقال بانه تحرك الى الحيز الذى فوق الحيز الذى حصل فيه (ا) وهو محال لانه حينئذ لم يتحرك عن (ا) وقد فرض كذلك هذا خلف او يقال بانه تحرك الى الحيز الملاقى لما هو فوق الحيز الجديد فيكون حركة الجزء الفوقانى اسرع من حركة (ا) لانه قطع جزئين فى ذلك الزمان ولما كان زمان حركة (ا) منقسماً كانت حركة (ا) ايضاً منقسمة لان الواقع منها في احد نصفى ذلك الزمان غير الواقع في النصف الثانى ولما كانت الحركة منقسمة كان الحيز الذى تحرك عنه (ا) منقسماً والذى تحرك اليه يكون ايضاً منقسماً ويكون في نصف ذلك الزمان وبنصف تلك الحركة وقد خرج نصفه من الحيز الذى كان فيه ودخل في الحيز الجديد فيكون الجزء منقسماً *

(ويمكن) ذكر هذا البرهان على وجه آخر وهو ان الخط اذا تحرك جاز ان يتحرك الجزء الذى فوقه على خلاف حركته فاذا انتقل عن (ا) فلا يخلو اما ان يصير ملاقياً (لب) وهو محال لان (ب) قد دخل فى حيز (ا) فلو قلنا ان الجزء الذى كان فوق (ا) وتحرك عن (ا) انما تحرك الى (ب) و (ب) حصل في حيز (ا) فذلك الجزء الفوقانى لم يتحرك عن (ا) وقد فرضناه متحركاً عنه هذا خلف فبقى ان يقال انه تحرك عن الحيز الذى كان فيه الى الحيز الذى يليه وهو الذى فوق حيز (ج) بعد حركة الخط فاذاً الجزء الفوقانى بحركته انتقل وبلغ الثالث فى الزمان الذى قطع ما تحته جزأ واحداً فيكون الزمان منقسماً ويعود الكلام المذكور

(البرهان

(البرهان التاسع عشر) ان البئر التى عمقها مائة ذراع اذا كان فى منتصفها خشبة وعلق عليها حبل مقداره خمسون ذراعاً وعلق على الطرف الآخر من الحبل دلو فاذا ارسل حبل بقدر خمسين ذراعاً وشد على طرفه كلاب فاذا جعل الكلاب فى طرف الحبل الذى علق الدلو على الطرف منه ثم جر الى اعلى البئر فان الدلو ينتهى من اسفل البئر الى اعلاها في الزمان الذى ينتهى الكلاب من وسط البئر الى اعلاها وذلك يوجب انقسام الزمان والحركة على ما بيناه *

(البرهان العشرون) الجسم قد يكون ظله فى وقت من السنة مثليه فيكون مثله من الظل ظل نصفه فلو قدرنا جسماً يكون اجزاؤه وتراً فيكون ظله شفعاً فيكون لظله نصف و نصف ظله ظل نصفه فيكون لذلك الجسم المركب من الاجزاء الوتر نصف وهو المطلوب *

(وفي المسئلة وجه آخر) وهو مثل ان يقال لو كان الجسم مركباً من الاجزاء لكانت الاجزاء ذاتية له والذاتى يكون بين الثبوت للشيء فكان يلزم ان يكون علمنا بكون الجسم مركباً من الاجزاء اولياً ولما لم يكن كذلك علمنا انه غير مركب من الاجزاء وههنا وجوه اخر اقناعية ولكن فيما ذكرناه كفاية والله اعلم *

﴿ الفصل الرابع فى ابطال قول من قال الجسم مركب من اجزاء غير متناهية بالفعل ﴾

(الفصل الرابع في ابطال قول من قال الجسم مركب من اجزاء غير متناهية بالفعل)

(وعليه) برهانان (الاول) لو كانت الاجزاء غير متناهية بالفعل لاستحال قطعها الا في زمان غير متناه بالفعل ولما كان التالى باطلاً كان المقدم مثله (الثانى) الكثرة عبارة عن مجموع الوحدات فاذاً كل كثرة ففيها واحد فاذا اخذنا من الاجزاء الغير المتناهية للجسم واحداً وضممنا اليه واحداً آخر فاما ان يزيد مقدار

ذلك المجموع على مقدار الواحد ولا يزيد والثاني يوجب ان لا يحصل المقدار ولا يتزايد من اجتماع تلك الاجزاء والاول يقتضى ان تكون نسبة الزيادة في المقدار على حسب الزيادة في العدد لكن الاجسام متفاوتة في المقادير فهى متفاوتة فى العدد فالعدد ليس غير متناه *

(الفصل الخامس في ان قبول القسمة الانفكاكية ثابت الى غير النهاية)

﴿الفصل الخامس في ان قبول القسمة الانفكاكية ثابت الى غير النهاية﴾

(وعليه برهانان) (الاول) ان كل متحيز يفرض فيه طرفان يتميز كل واحد منهما عن الآخر في الوهم فالتحام النصفين اعنى الاتصال الذى حصل بين النصفين بحيث يمتنع ارتفاعه اما ان يكون لطبيعته اولشيء من لوازمها اولشئ من العوارض فان كان ذلك الالتحام لنفس الماهية وماهية ذلك الجزء مساوية لماهية سائر الاجزاء فوجب امكان ان يتصل بجزء آخر مثل ما اتصل احد نصفيه بنصفه الثانى وان يصح على النصفين من الانفصال مثل ما امكن بين الجزئين (وبمثل هذا الكلام) يتمسك في ابطال قول من جعل ذلك الاتصال من لوازم الماهية وان كان ذلك الاتصال لعارض غير لازم امكن ارتفاعه وبتقدير ارتفاعه لا يبقى وجوب ذلك الاتصال (اللهم) الا اذا كان ممتازا عن سائر الاجسام بفصل مقوم لطبيعة نوعه كما فى الافلاك ومثل ذلك يجب ان يكون نوعه في شخصه كما مضى *

(واعلم) ان مدار هذه الحجة على ان تلك الاجزاء متساوية في الماهية فاما لو ادعى مدع ان كل واحد منها يكون مخالفاً للآخر بماهيته وانه لا يوجد جزءان يتحد ان فى الماهية اندفعت هذه الحجة (ولكن لاشك) ان الذي يلزمه هذا الملزم يكون بعيدا جدا *

(الثانى) ان كل واحد من تلك الاجزاء اذا كانت له طبيعة واحدة كان شكله

هو الكرة لما ستعرف ان الشكل الطبيعى للجسم البسيط هو الكرة ولو كان كذلك لحصلت الفرج فيما بين تلك الاجزاء فيكون ذلك قولا بالخلاء وهو محال *

(الفصل السادس في حكاية شبه مثبتي الجزء الذى لا يتجزى)

﴿الفصل السادس فى حكاية شبه مثبتى الجزء الذى لا يتجزى والجواب عنها﴾

(اعلم) ان شبههم منحصرة فى نوعين (احدهما) انهم يحتجون على ان كل ما يقبل القسمة فانه لا بد وان يكون منقسما بالفعل وذلك يبطل مذهب الحكماء في ان الجسم البسيط القابل للانقسامات واحد فى نفسه *

(وثانيهما) انهم يحتجون على ان الحجم لا يمكن ان يكون قابلا لتقسيمات غير متناهية *

(اما النمط الاول) من الكلام فلهم فيه شبهتان (الاولى) قد قالوا ثبت فيما مضى ان الوحدة امر وجودى فلا يخلو اما ان يكون كون الحجم(١) واحدا عائدا الى ذاته او الى صفة زائدة على ذاته فان كان الاول وجب ان لا يقبل القسمة ابدا الا ان ما بالذات لا يرتفع مع بقاء الذات ولما ثبت ان كل واحد فهو غير قابل للقسمة لزم ان كل ما يكون قابلا للقسمة لا يكون واحدا وان كانت وحدة الجسم صفة زائدة على الجسم فالحجم الذى قامت الوحدة به اما ان يكون قابلا للقسمة في نفسه اولا يكون فان كان قابلا للقسمة في نفسه والقائم بالمنقسم منقسم كانت الوحدة منقسمة هذا خلف وان كان الحجم الذي قامت الوحدة به غير قابل للقسمة لزم ان يكون كل ما اتصف بالوحدة ان لا يكون قابلا للقسمة فواجب ان يكون القابل للانقسام غير واحد بل كثيراً بالفعل فثبت ان ما قاله الحكماء ان الجسم يكون واحدا حقيقة ومع وحدته يكون قابلا للانقسام كلام باطل *

(١) لعله الجسم بحسب المعنى لان البحث في النمط الاول عن الجسم لا عن الحجم ١٢

(والثانية) قالوا الجسم البسيط لو كان واحدا فاذا قسمناه فقد ابطلنا وحدته ووحدة كل شيء هويته لانه لا معنى للهوية الا الخصوصية التي تتميز بها عن الآخر وتلك الخصوصية هي الوحدة فاذاً لما اوردنا القسمة على الشيء الذي كان واحدا فقد ابطلنا هويته واذا ابطلنا هوية الشيء فقد اعدمناه فاذاً لما اوردنا التقسيم على الجسم فقد اعدمنا تلك الجسمية فلا يخلو اما ان يكون قد بقي شيء من الجسم الاول او لم يبق فان بقي فذلك الشيء حين ما كان الجسم واحدا اما ان يكون واحدا او كثيرا فان كان واحداً فعند ما صار الجسم كثيرا اما ان يكون قد صار ذلك الشيء كثيرا او ما صار فان كان الاول فذلك الشيء قد زالت وحدته وقد ثبت ان ذلك يوجب عدمه فاذاً ذلك الشيء قد عدم ايضا وان كان بقي واحدا فذلك محال لان احد قسمي الجسم ممتاز عن الآخر فيستحيل ان يكون هناك شيء واحد بالعدد ويكون مشتركا بينهما (واما ان قيل) بان ذلك الشيء كان كثيرا حين ما كان الجسم واحدا فاذا كان ذلك الشيء كثيرا كانت الجسمية القائمة بكل واحد منهما مغائرة للجسمية القائمة بالشيء الآخر فيكون الجسم مركبا من الاجزاء المتغائرة بالفعل فاذاً الجسم ما كان واحدا في الحقيقة بل كان متألفا من الاجزاء وذلك هو المطلوب وتمام تقرير ذلك قد مضى في باب الوحدة والكثرة *

(النمط الثاني) من الكلام في بيان امتناع كون الجسم قابلا لتقسيمات غير متناهية وذلك اثنا عشر مسلكا *

(الاول) لو كانت الحركة والزمان مؤلفين من امور متتالية كل واحد منها غير قابل للانقسام اصلا لكان الجسم مركبا من امور كل واحد منها غير قابل للانقسام اصلا والمقدم حق فالتالي يكون حقا بيان المقدم من وجوه ثلاثة *

(الاول)

(الاول) ان الحس شاهد بوجود الحركة فهذه الحركة لا تخلو اما ان يقال انه لا وجود لها الا في الماضي والمستقبل او ليس كذلك بل لها وجود في الحاضر والاول باطل فان الماضي هو الذي كان له حضور ثم عدم والمستقبل هو الذي يتوقع له حضور فلو امتنع ان يكون للحركة حضور اصلا لاستحال ان يكون ماضيا او مستقبلا فاذاً للحركة حضور فذلك الحاضر ان كان قابلا للقسمة على معنى انه يمكن ان يوجد ما هو اقصر منه كان بعض الاجزاء المفترضة فيه قبل البعض فلا يكون كله حاضرا وقد فرض كذلك هذا خلف فاذاً ذلك الحاضر غير قابل للانقسام وعند الانعدام لا بد ان يحصل ما من شانه ذلك فكانت الحركة مركبة من امور متتالية كل واحد منها غير منقسم *

(الثاني) ان الآن عبارة عما يفصل الماضي عن المستقبل فهو ان كان منقسما كان بعضه ماضيا وبعضه مستقبلا فلا يكون فاصلا بين جميع الماضي وجميع المستقبل وان لم يكن منقسما فلا بد وان ينعدم لان الآن لا يبقى ساعة اخرى فاما ان يكون لعدمه بداية او لا يكون والثاني محال لان عدمه امر متجدد ولكل متجدد بداية واذا كانت له بداية فبداية عدمه اما ان تكون مقارنة لوجوده او لا تكون والاول باطل لاستحالة الجمع بين العدم والوجود فاذاً بداية عدمه غير مقارنة لوجوده فاما ان يكون بين الآن الذي هو بداية وجوده وبين الآن الذي هو بداية عدمه زمان او لا يكون فان كان الاول كان الآن باقيا هذا خلف وان لم يكن فقد تتالى آنان ثم الكلام في الآن الثاني كالكلام في الآن الاول فيلزم تتالي الآنات *

(الثالث) انا بينا ان حركة الجسم في الكيف عبارة عن تتالي انواع آنية الوجود وذلك يوجب تتالي الآنات فثبت بما ذكرنا ان الحركة والزمان مركبان من

امور متتالية كل واحد منها لا يقبل القسمة فاذا قطعنا المسافة بحركة كيف ما اتفقت كان الذى يقطع الجزء الذى لا يتجزى من الحركة في الآن الغير المنقسم غير منقسم والا لكانت الحركة الى نصف ذلك الجزء وزمانها نصف الحركة الى الكل ونصف زمانها فتكون تلك الحركة وذلك الزمان منقسما وذلك محال فاذاً ذلك القدر من المسافة غير منقسم والذى يليه حاله كذلك ايضاً وهلم جرا الى آخر المسافة فاذاً المسافة مركبة من امور غير قابلة للقسمة مطابقة للامور المتتالية في الحركة وفي الزمان وذلك هو الجزء الذى لا يتجزى وهذه الشبهة قد سبقت اصولها فى باب الحركة الا انا اعدنا هذه الاصول هاهنا لنعلم كيفية تركب الشبهة عنها*

(المسلك الثانى) (١) قالوا لو وضعنا كرة حقيقية على سطح لا تضريس فيه فلا شك انها تلاقيه فموضع الملاقاة اما ان يكون منقسماً او لا يكون منقسما والاول محال لوجوه ثلاثة*

(الاول) هو ان ذلك الموضع منطبق على السطح المستقيم و المنطبق على المستقيم مستقيم فاذاً ذلك الموضع من الكرة مستقيم ثم اذا زالت الملاقاة عن ذلك الموضع وحصلت على موضع آخر تلو الاول فذلك الموضع ايضاً مستقيم فاذاً تصير الكرة مضلعة هذا خلف*

(الثانى) فلان اوقليدس برهن على ان كل خط مستقيم يصل بين كل نقطتين من الدائرة فانه يقع فى داخلها فلو كان موضع الملاقاة منقسماً لارتسم خط على ظاهر الدائرة منطبقا على السطح فيقع ذلك الخط داخل الدائرة وخارجها هذا محال*

(١) في نسخة لفظ الشبهة موضع المسلك الى كل المسالك ١٢

(والثالث) فلان موضع الملاقاة لو كان منطبقا على السطح امكن ان يخرج من المركز خطان ينتهيان الى طرفى موضع الملاقاة فيصيران مع الخط المرتسم من موضع الملاقاة ثلاثة خطوط محيطة بسطح فيحصل هناك مثلث قاعدته موضع الملاقاة فاذا اخرجنا من مركز الدائرة الى قاعدة المثلث الواقع فى الدائرة عمودا قائما عليه كانت الزاويتان الحاصلتان على جنبتى العمود القائم على القاعدة قائمتين وينتصف ذلك المثلث بمثلثين قائمى الزاوية و يكون الخطان الطرفيان وترين للزاويتين القائمتين ويكون العمود وتر الزاوية الحادة ووتر القائمة اعظم من وتر الحادة فالخط العمودى اقصر من الخطين الطرفيين مع ان الخطوط الثلاثة خرجت من المركز الى المحيط هذا خلف فثبت بما قلنا ان موضع الملاقاة غير منقسم فاذا ادرنا الكرة على السطح حتى تتم الدائرة فلا شك انه متى زالت الملاقاة الحاصلة بنقطة حصلت الملاقاة بنقطة اخرى وليس بين النقطتين شئ يغائرهما لان الكلام فى الملاقاة الحاصلة في اول حصول الملاقاة بالنقطة الاولى فاذاً قد ارتسم الخط عن تلك النقطة واذا حصل الخط عن تركب النقط حصل السطح عن تركب الخطوط والجسم عن تركب السطوح فاذاً موضع الملاقاة من الكرة شئ حصل بانضمامه الى امثاله العظم والمقدار وهو الجزء الذى لا يتجزى (ولا يقال عليه) بان النقطة انما توجد في الكرة بسبب المماسة وعند زوال المماسة تنعدم تلك النقطة فلا توجد نقطة مع ما يتلوها فلا يحصل تشافع النقط*

(لانا نقول) لو قدرنا خطا موجودا بالفعل على ظاهر الكرة ويكون له نهاية موجودة بالفعل ثم قدرنا ان الكرة تلاقى السطح بتلك النقطة فاذا زالت الملاقاة عن تلك النقطة الى نقطة اخرى فالنقطة الاولى تكون باقية لكونها نهاية لذلك الخط والنقطة الثانية موجودة لحصول الملاقاة عليها ففى هذه الصورة

تلاقت نقطتان *

(المسلك الثالث) اذا فرضنا خطا منطبقا على خط حتى تكون النقطة محاذية للنقطة او ملاقية لها ثم نحرك الخط فقد صارت النقطة المماسة غير مماسة واللامماسة انما تحصل دفعة والآن الذى هو اول زمان حصول اللامماسة لاشك ان الخط فيه صار ملاقيا النقطة اخرى تالية للنقطة الاولى فتكون النقط متتالية في الخط اذا الكلام فى لاممامسة النقطة الثانية كالكلام فى لاممامسة النقطة الاولى وهلم جرا *

(المسلك الرابع) ان دائرة معدل النهار تطلع على سكان خط الاستواء منتصبة وتمر في دورانها مسامتة لهم وتكون تقاطع تلك الدائرة مع دائرة الافق في المشرق والمغرب ابدا على نقطتين وليس يتهيأ النافي وقت من الاوقات ان نتوهم الا وفي المشرق تقاطع على نقطة ولكن التقاطع حاصلا على نقطة معينة ثم انه يحصل اللاتقاطع على تلك النقطة والآن الذى هو اول زمان اللاتقاطع يكون التقاطع حاصلا فيه على نقطة اخرى فقد تتالت نقطتان وكذلك القول في الباقي فتكون دائرة معدل النهار مركبة من النقط المتتالية *

(المسلك الخامس) ان النقطة امر وجودي غير منقسم فان كان متحيزا (١) فهو الجزء الذى لا يتجزى وان لم يكن متحيزا فله محل ومحله ان كان منقسما لزم انقسامه بانقسام محله وهو محال وان لم يكن منقسما فهو المطلوب *

(المسلك السادس) لو كان الجسم قابلا لتقسيمات لا نهاية لها لحصلت فيه انقسامات غير متناهية بالفعل والتالى محال فالمقدم مثله (بيان الشرطية) ان اختلاف المماسة يوجب الانقسام بالفعل فيما يقبل الانقسام فاختلاف المماسة حاصل هاهنا لان كل جزء يفرض فانه يلاقي باحد جانبيه شيئا غير ما يلاقيه

(١) فى نسخة فى كلا الموضعين متجزيا ١٢

الآخر

الآخر منه فلو كان قبول الانقسام لا الى نهاية حاصلا لكان السبب القابل والسبب الفاعل لتلك الانقسامات الغير المتناهية حاصلين فيجب حصول تلك الانقسامات واما بيان امتناع ذلك فلما بينا ان ذلك ينافى وجود الجزء الواحد وما ينافي وجود الواحد ينافى وجود الكثير « فاذاً يجب ان تكون الكثرة حاصلة وان لا تكون هذا خلف *

(المسلك السابع) ان الحكماء اتفقوا على ان الانقسامات الغير المتناهية ممتنعة وما كان ممتنعا استحال حصوله للغير فاذاً يستحيل ان يكون الجسم قابلا لانقسامات غير متناهية فهو اذاً لا يقبل انقسامات غير متناهية *

(المسلك الثامن) ان الجسم قابل للقسمة فيكون ذلك لاجل التاليف فان قبول الانقسام لا يكون لذاته ولا لشيء من لوازم ذاته ولا لتحيزه فان الشيء بعد انقسام ذاته ولوازم ذاته وتحيزه موجود مع انه لا يقبل تلك القسمة وليس ايضاً لاجل الفاعل لان الفاعل لا يجعل غير المنقسم منقسما فقبول القسمة اذاً لاجل معنى قائم بالجسم والله تعالى كما هو قادر على خلق ذلك المعنى فهو قادر على ازالة ذلك المعنى فاذا اعدم الله تعالى تلك التاليفات بقيت تلك الاجزاء اجزاء غير قابلة للقسمة لانه متى زال المصحح وجب زوال الحكم عنه *

(المسلك التاسع) لو كانت في الجسم اجزاء غير متناهية لاستحال قطعه الا بعد قطع نصفه ولا يمكن قطع نصفه الا بعد قطع نصف نصفه فلو كانت فى الجسم ابعاض غير متناهية لامتنع قطعه في زمان متناه *

(المسلك العاشر) لو كان الجسم يقبل تقسيمات غير متناهية لصح ان يوجد من الخردلة ما يغشى به وجه السموات السبع وذلك محال فما ادى اليه مثله *

(المسلك الحادى عشر) ان اوقليدس قد برهن على وجود زاوية هى

« وجود الكثرة

اصغر الزوايا الحادة فدل على الجزء الذى لا يتجزى *

(المسلك الثانى عشر) ان التفاوت بين الصغير والكبير حاصل فلو كانت اجزاء الاجسام غير متناهية لوجب تساوى جميع الاجسام فى الحجم فان ما لا يتناهى لا يقبل الاكثر والاقل وذلك محال * هذه المسالك مجموع شبه مثبتى الجزء الذى لا يتجزى *

(واعلم) ان اكثر هذه الشبهة مبنى على اصول قد تكلمنا فيها فيما مضى من هذا الكتاب (اما الذى احتجوا به اولا) فقد بينا ان الوحدة عرض زائد على ذات الجسم قائم به *

(وقولهم) يلزم انقسام الوحدة لانقسام محلها (فجوابه) ما ذكرناه فى الفصول السالفة ان الوحدة القائمة بالجسم تقبل الكثرة الوهمية ولا استحالة فى ذلك واما الكثرة بالفعل فلا يلزم قبول الوحدة لها لان الوحدة لا تقوم بالجسم عند قيام الكثرة به بل هما وصفان متنافيان فاندفع المحال *

(واما الذى احتجوا به ثانيا) فقد بينا فى باب الوحدة والكثرة الفرق بين الهوية والوحدة فالقسمة اذا وردت على الجسم الواحد زالت وحدته وما زالت هويته فاندفع المحال *

(واما الذى احتجوا به ثالثا) فقد مضى فى باب الحركة كيفية وجودها وكيفية وجود الآن وعدمه فلا حاجة الى الاعادة *

(واما الذى احتجوا به رابعا) من حديث الكرة والسطح فقد اجاب عنه بعض المنازعين فيما لا يعنيه بان قال النقطة لا توجد بالفعل فى الكرة محتجا بانه لو حدثت نقطة بالفعل فيها ونقطة اخرى فى سطح او كرة اخرى تلاقيها فالنقطتان ان لم تتلاقيا بالاسر انقسمت النقطتان وان تلاقيا بالاسر تداخلتا

واتحدتا ويصير التماس اتصالا وهذا خلف *

(وهذا القائل لا يعرف) ان ذلك يوجب عليه انكار المماسة بين الاجسام والسطوح والخطوط لان الجسم اذا ماس جسما فالسطحان اما ان يتلاقيا بالاسر فيعود المحال او لا يتلاقيا فيلزم ان يكون لكل واحد من السطحين عمق حتى يكون باحد جانبيه يلاقى الآخر وبالجانب الآخر لا يلاقيه ولما بطل القسمان لزم ان لا يماس الجسم جسماً وكذلك القول فى مماسة السطحين بالخطين ومماسة الخطين بالنقطتين * وايضاً فلان النقطة نهاية الخط والخط قد يكون متناهيا بالفعل فكيف يكون متناهيا بالفعل ولا تكون النهاية حاصلة بالفعل (الا ان نقول) ليس فى الكرة خط متناه بالفعل وحينئذ يكذبه اتفاق الجمهور على ان الكرة اذا تحركت تميز الخط المحورى عن سائر الخطوط بالفعل ولا شك انه متناه وطرفاه قطبا الكرة فهما موجودان بالفعل فظهر ضعف هذا الجواب *

(واما الشيخ) فانه اجاب عنه من وجوه ثلاثة (الاول) (١) انا لا ندرى هل يمكن ان توجد كرة على سطح بهذه الصفة فى الوجود او هو من الامور الوهمية على نحو ما يكون فى التعليميات ولا ندرى انه لو كان فى الوجود فهل يصح تدحرجها عليه او لا يصح فربما استحال * وبعد هذا فالكرة انما تماس السطح بالنقطة فى حال السكون واذا تحركت ماست بالخط فى زمان الحركة ولم تكن فى زمان الحركة مماسة على النقطة الا بالوهم اذ ذلك لا يتوهم الا مع توهم الآن والآن لا وجود له بالفعل *

(ولقائل ان يقول) اما المنع من وجود الكرة فغير مستقيم لان هذا الشكل هو الذى يقتضيه جميع الطبائع البسيطة والتركيب لا يضاده فكيف يستحيل

(١) لم يذكر الوجه الثانى والثالث لكن ظننا ان هذه العبارة مشتملة على كل الوجوه ١٢

و جوده والسطح المستوى ايضاً ممكن الوجود لان سبب الخشونة الزاوية وهى لا بد وان تكون من سطوح صغار ملس والا لذهبت الزوايا الى غير النهاية واذا جاز سطح صغير مستو جاز سطح كبير مستو * ثم ربما لا يمكننا الحكم بوجوده لكن الكلام غير مبنى على الوجود بل على امكان الوجود فان ما يمكن ان يوجد اذا فرض موجودا لم يلزم منه محال لان الكذب الغير المحال لا يلزم منه محال واما المنع من التدحرج فهو وان كان بعيدا لكنه غير مضر اذ لا شك في امكان ازلاقها عليه ويلزم منه نقط متتالية في السطح *

(وقوله المماسة) حال الحركة بالخط فنقول المماسة بين الجسمين لا تمكن الا بان ينطبق طرف كل واحد منهما على طرف الآخر فلو ماست الكرة السطح بالخط لوجب ان ينطبق من الكرة خط على خط في ذلك السطح فيكون ذلك الخط مستقيما لان المنطبق على المستقيم مستقيم فتكون الكرة مضلعة وذلك محال فاذاً الكرة لا تماس السطح بالخط اصلا *

(و قوله المماسة بالنقطة) انما تكون في الآن ولا وجود له بالفعل فنقول الخلاف في كون الزمان غير مركب من الآنات المتتالية كالخلاف في ان الجسم غير مركب من اجزاء لا تتجزى فكيف تدفع حجة الخصم بذلك وانه نفس المتنازع فيه *

(قال وبالجملة) فان هذه المسئلة لا تتحقق مسلمة لان المسلم ان الكرة لا تلقى السطح في آن واحد الا بنقطة و ليس يلزم من هذا ان يكون في حال الحركة تنتقل من نقطة الى نقطة مجاورة لها ومن آن الى آن مجاور له فانه ان سلم هذا لما احتيج الى ذكر الكرة والسطح بل صح ان هناك نقطاً متتالية منها تاليف الخط وآنات متتالية « منها تاليف الزمان فاذا كان المسلم هو ان الكرة تلاقى السطح

« متجاورة

في آن وكان الخلاف في ان الحركات والازمنة غير مركبة من امور غير متجزية ومن آنات كالخلاف في المسافة و كان انما يلزم تجاور النقط لو صح تجاور الآنات كان استعمال ذلك في اثبات تتالى النقط كالمصادرة على المطلوب *

(ولقائل ان يقول) اذا فرضنا آنا وكانت الكرة فيه ملاقية للسطح على نقطة واحدة ثم زالت الملاقاة عن تلك النقطة فههنا حدث امران احدهما زوال الملاقاة والآخر حصول اللاملاقاة فاما زوال الملاقاة فهو حركة فلا جرم ليس له بداية يكون هو فيها حاصلا واما حصول اللاملاقاة فهو من جملة ما يحصل في الآن ويستمر في جميع الزمان الذى بعده فثبت ان اللاملاقاة لها بداية هى حاصلة فيها فنقول الآن الذى حصلت فيه اللاملاقاة اما ان يكون هو الآن الذى حصلت فيه الملاقاة اوغير ذلك الآن والاول باطل والا لكانت الكرة في الآن الواحد بالنقطة الواحدة ملاقية للسطح وغير ملاقية له هذا محال وان كان غير ذلك الآن فنقول اما ان يكون بين آن الملاقاة وبين آن اللاملاقاة زمان اولا يكون فان كان كانت الكرة في ذلك الزمان ملاقية للنقطة الاولى فتكون الكرة ساكنة هذا خلف وان لم يتوسط بين الآنين زمان فقد تتالى الآنان ونقول ايضاً الآن الذى هو اول زمان اللاملاقاة بتلك النقطة اما ان تكون الكرة فيه ملاقية بنقطة اخرى اولا تكون فان لم تكن ملاقية بنقطة اخرى (١) فاما ان تكون ملاقية بالنقطة الاولى اولا تكون ملاقية بشئ من النقط

(١) هكذا في النسختين ولكن العبارة لا تخلو عن تكلف * لم تكن الكرة ملاقية للسطح هذا خلف وان كانت ملاقية لها فاما ان تكون ملاقية بالنقطة الاولى او بنقطة اخرى والاول باطل والا فالملاقاة بالنقطة الاولى غير زائلة هذا خلف وان كانت ملاقية بنقطة اخرى الخ ١٢

فان كانت ملاقية بالنقطة الاولى لزم ان تكون الكرة عندما صارت لاملاقية للسطح بتلك النقطة تكون ملاقية بتلك النقطة للسطح هذا خلف وان لم تكن ملاقية بشيء من النقط وجب ان تكون ملاقية للسطح عند مماستها للسطح هذا خلف فاذاً الكرة في الآن الذى هو اول زمان الملاقاة ملاقية بنقطة آخرى فاما ان تكون بينها وبين النقطة الاولى واسطة اولا تكون فان كانت فتكون ملاقاة الكرة السطح بذلك المتوسط قبل ملاقاتها السطح بالنقطة الثانية فلا تكون ملاقاتها للسطح بالنقطة الثانية في اول زمان الملاقاة بالنقطة الاولى وذلك خلف فاذاً ليس بين النقطتين واسطة فيلزم تتالى النقط وظاهر ان هذه الحجة توجب تتالى النقط وتتالى الآنات من غير ان تصادر فى ذلك على المطلوب *

(والذى نعتمد عليه) في الجواب وجهان (الاول) ان يقال القول بالجزء الذى لا يتجزى يمنع من امكان وجود الكرة والدائرة فكيف يستدل بوجود الكرة وحركتها على وجود الجزء *

(الثانى) فقد بينا ان الحركة لا يعقل وجودها مع القول بالجزء الذى لا يتجزى فلا يمكن ان يستدل بها على وجود الجزء الذى لا يتجزى وهذان الوجهان هما اللذان يعول عليهما في دفع هذه الشبهة المبنية على وجود الحركة و يمكن ان يستعان في حل ماذكرناه من الشكوك بالاصول التي ذكرناها فى باب الحركة *

(واما الذى احتجوا به خامساً) من ان النقطة ان كانت عرضا فلا بد وان يستدعى محلا لا ينقسم فالجواب عنه مامضى من ان بعضهم زعم ان النقطة ليست امرا وجوديا بل هى امر وهمي ومن سلم كونها امرا وجوديا زعم انها عرض غير سار فلا يلزم انقسامها لانقسام محلها *

(واما

(واما الذى احتجوا به سادسا) من ان اختلاف المماسة يوجب حصول الانقسامات الغير المتناهية بالفعل فقد سبق الجواب عنه في الفصل المشتمل على البراهين على نفى الجزء الذى لا يتجزى *

(واما الذي احتجوا به سابعا) فقد مضى الجواب عنه ايضاً لانا بينا ان قولنا الجسم قابل لتقسيمات لا نهاية لها لا نعنى به انه قابل لها بمجموعها بل نعنى به انه لا ينتهى الى حد الا ويقبل بعد ذلك تقسيما آخر وذلك لا ينافي قولنا انه يستحيل حصول التقسيمات الغير المتناهية *

(واما الذى احتجوا به ثامنا) وهو قولهم كل قابل للتفريق ففيه تاليف (فالجواب عنه) انه ان عنوا بذلك ان يكون فيه جزءان متميزان بالفعل وبينهما مماسة وان التفريق عبارة عن تبعيد احدهما عن الآخر فهذا هو المتنازع فيه فلم قلتم ان الامر كذلك فانه لو ثبت لهم ذلك لما احتاجوا في تتميم حجتهم الى فرض زوال التاليف عنها اذ لو كانت الاجزاء حاصلة في ذلك المؤلف وتميز كل واحد منها عن الآخر بالفعل لوجد الواحد في الكثير وان عنوا بكونه مؤلفا كونه مستعدا لقبول التجزية فذلك مما لا يمكن ارتفاعه عنه لان ذلك هو صورته الجسمية اولازم صورته الجسمية *

(واما الذى احتجوا به تاسعا) من انه يلزم ان لا يقطع الجسم الا في زمان غير متناه (فالجواب عنه) ان هذا انما يلزم على من يقول الجسم مركب من اجزاء غير متناهية بالفعل ومن قال بذلك فقد قال بوجود الجزء الذى لا يتجزى الا انه زعم انها غير متناهية واما من نفى الجزء الذى لا يتجزى وزعم ان الجسم البسيط ليس فيه شيء من الاجزاء فكيف يلزم عليه ذلك *

(واما الذى احتجوا به عاشرا) من تغشية سطح السماء من اجزاء الخردلة

(الفصل السابع في بيان ان الجسم هل يقبل الانقسام الى غير النهاية مع بقاء صورته النوعية)

فنحن بتقدير تسليم الجزء لا يمكننا المنع من ذلك ايضا اذ ربما كان في الخردلة من الاجزاء التى لا تتجزى ما تبلغ كثرتها اذا انبسطت الى تغشية سطح السماء فاذا لم يكن ذلك بين الامتناع مع فرض وجود الجزء فكيف يتبين بامتناعه وجود الجزء *

(واما الذى احتجوا به في الحادى عشر) من امر الزاوية فلا نسلم انها غير منقسمة بل هناك زوايا هى اصغر منها بالقوة بلا نهاية وانما قام البرهان على انه لا تكون زاوية من خطين مخصوصين اصغر من تلك وليس اذا قيل انه ليس شيء بصفة} كذا اصغر من كذا وجب ان يقال انه ليس شيء اصغر منه البتة *

(واما الذى احتجوا به فى الثانى عشر) فالجواب ان الخردلة تساوى اجزائها اجزاء الجبل في العدد لا في المقدار كما انا اذا ضعفنا الجبل مثل تضعيف الخردلة فانهما متساويان في العدد لا في المقدار وبالله التوفيق *

(الفصل السابع فى بيان ان الجسم هل يقبل الانقسام الى غير النهاية مع بقاء صورته النوعية)

(من الصور النوعية) ما لا يحصل الا بامتزاج اجسام مختلفة الطبائع كالصور المعدنية والنباتية والحيوانية ومنها ما لا يكون كذلك وهى كالنارية والهوائية وغيرهما والظاهر من مذهب المشائين ان للاجسام حدا في الصغر اذا صارت اصغر من ذلك زالت صورها فللماء شيء هو اصغر صور الماء وكذلك للهواء وحجتهم ان الاجسام لو احتملت الانقسام والتصغر لا الى نهاية مع بقاء صورها النوعية لجاز ان يحصل من كل واحد من الاركان الاربعة ما يكون فى غاية الصغر ويحصل من امتزاجها الحجم «والعظم وان تكون المتكونات الحيوانية حتى تحصل فيلة على قدر بعوضة ولو كان ذلك ممكنا

} نصفه « اللحم

لم يكن

لم يكن اقلي الوجود بل اكثريا لان امتزاج الاقل قبل امتزاج الاكثر لان الاكثر انما يحصل عن اجتماع الاقل وحصوله بعد حصوله فكان يجب ان يكون ذلك اكثريا ولما لم يكن كذلك علمنا ان للاجسام حدا في التصغر مع بقاء صورها النوعية *

(ولا يقال) فلم لم توجد بعوضة في قدر الفيلة (فنقول) لان الصغر مما يعين على الامتزاج والكبر كالعائق عنه ولهذا كانت المعاجين تعان على تكوينها بالدق *

(واعلم) انه يمكن القدح في هذه الحجة من وجوه ثلاثة (الاول) انا نسلم ان امتزاج الاقل عددا قبل امتزاج الاكثر عددا ولا ينفعهم ذلك لان الكلام ليس فيه لكن لم قلتم ان امتزاج الاقل مقدارا قبل امتزاج الاكثر مقدارا وبيانه هو ان وجود الاقل مقدارا في الاكثر مقدارا وجوده بالقوة والذى بالقوة فهو غير موجود فاذا لم يكن الاقل مقدارا حاصلا بالفعل لم يكن له امتزاج بالغير فضلا عن ان يكون امتزاجه قبل امتزاج شيء آخر بل الاولى ان يكون امتزاج الاكثر في المقدار قبل امتزاج الاقل في المقدار اذ الاكثر محصل محصور والاقل غير محصل ولا محصور *

(الثانى) سلمنا ان امتزاج الاقل متقدم على امتزاج الاكثر مطلقا لكن لم قلتم انه يكفي ذلك المزاج في حصول الصورة النوعية ولم لا يجوز ان يكون العظم مع ذلك معتبرا اذ من الممكن ان تكون النفس المدبرة انما تستمد المزاج القبول لها الاستعداد التام اذا كان وافيا بافاعيلها وذلك لا يتم الا بمقدار معين من العظم *

(الثالث) هب انه لو تم ذلك الاستعداد فانه تفيض عليه النفس من واهب الصور لكن ذلك الامتزاج انما يحصل في مكان معين مخصوص فلو كانت

تلك المادة يسيرة لانفعلت عما يحيط بها ولا يبقى ذلك المزاج الى ان يحصل فيه الاستعداد لقبول تلك الصورة بل يفسد قبل ذلك *

(ولما بطلت) هذه الحجة فنقول الانقسام تارة يكون بالانفكاك وتارة باختلاف الاعراض الغير المضافة وتارة باختلاف الاعراض المضافة وتارة بالوهم اما الذي يكون لاختلاف الاعراض المضافة فلا نهاية له لان الاعراض الاضافية لا يجب ان تبلغ بالجسم الى حد يكون بعد ذلك فاقداً لتلك الصورة لان تلك الصورة (١) فاشية في جميعه والا لكان اما ان يخلو كل واحد من اجزائه عن تلك الصورة واما ان يكون بعض الاجزاء خاليا عن تلك الصورة دون البعض والقسم الاول لا يخلو اما ان يتغير حالها عند الاجتماع عما كانت عليه حالة الانفراد او لا يتغير فان لم يتغير لم يحصل بالاجتماع الا الزيادة في العدد والمقدار ولم تحصل تلك الصورة النوعية فلا يكون للجسم تلك الصورة البتة هذا خلف واما ان كان اجتماع الاجزاء يوجب حصول الصورة للمجموع *

(فاول ما فيه) ان تلك الصورة الحاصلة بالامتزاج فاشية في الكل وهو المطلوب

(وثانيا) ان امتزاج تلك الاجزاء لا يفيد صورة اخرى الا اذا كانت مختلفة الطبائع فتكون لكل جزء منها طبيعة خاصة وكل ما فرض في ذلك الجزء من الاجزاء فله تلك الطبيعة وظاهر ان الانقسام الذي يكون بحسب الوهم او بحسب اختلاف الاعراض المضافة لا يخرج الجزء الصغير عن طبيعة الجزء الكبير واما الانقسام الانفكاكي فيشبه ان يكون الافراط في الصغر يصير سببا لان لا يحفظ الجسم صورته لان الجسم اذا افرط صغره استولى عليه ما يحيط به وينقله الى طبيعته ويدل عليه الاستقراء واما الانقسام بالاعراض الغير المضافة مثل ما في البلقة (٢) فهو مثل الانقسام الانفكاكي في كونه متناهيا *

(١) ناشية (٢) النقطة

واذا

واذا ثبت ذلك بطل قول من يقول ان اصغر اجزاء الارض اكبر من اصغر اجزاء النار لان تلك النار اذا انقلبت ارضا لم يجب ان يكون ذلك عند الارض حتى يتصل بها اذ كثير من اجزاء العناصر تعرض له الاستحالة في غير حيزه الطبيعي واذا صار ذلك الجزء الصغير من النار ارضا فلا بد وان يصير اصغر مما كان لان الجمود يصغره فيكون هو ارضا اصغر من الجزء الذى فرضناه اصغر الاجزاء الارضية وذلك محال واذ قد بينا ان الجسم غير مركب من الاجزاء الحسية والحجمية فلنتكلم في انه هل هو مركب من الاجزاء العقلية ام لا *

﴿ الفصل الثامن في ان الجسم مركب عن الهيولى والصورة ﴾

(الفصل الثامن في ان الجسم مركب عن الهيولى والصورة)

(هذا هو المتفق) عليه بين الحكماء وذكروا على هذا برهانين *

(الاول) ان الجسم البسيط لا شك انه قابل للانفصال والقابل للانفصال اما ان يكون هو الاتصال او امر آخر دون الاتصال والاول باطل لان القابل يجب ان يبقى مع المقبول والاتصال لا يبقى مع الانفصال فاذاً القابل للانفصال امر آخر غير الاتصال ولا شك ان قوة قبول الانفصال حاصلة مع وجود الاتصال فاذاً الاتصال مقارن لشيء آخر فاذاً الجسم مركب عن الاتصال وعما فيه الاتصال وذلك هو المطلوب *

(واعلم) ان هذا البرهان مبني على ان الجسم غير مركب من اجزاء لا تتجزى والا لكان اتصال الجسم عبارة عن اجتماعها وانفصاله عبارة عن تفرقها وكذلك ايضاً لا بد من ابطال قول من يقول ان مبادى الاجسام اجزاء متجزية في الوهم غير قابلة للتجزية بالفعل فان عندهم الاجسام المحسوسة ليس لها اتصال حقيقي بل اتصالها عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصالها عبارة عن تفرقها واما كل واحد من تلك الاجزاء فان فيها الاتصال الحقيقي حاصل لكنها غير قابلة

للانفصال فاذاً ما يقبل الانفصال فهو غير متصل بالحقيقة وماهو متصل بالحقيقة فهو غير قابل للانفصال فظاهر انه لا تتم هذه الحجة الا بابطال هذين المذهبين وذلك مما قد فعلناه فيما مضى*

(فان قيل) الاتصال يراد به كون الجسم بحالة يقبل الابعاد الثلاثة و ذلك هو الجسمية وقد يراد به ورود تلك الابعاد الثلاثة وذلك عرض من باب الكم فدعواكم ان الجسم يرد عليه ما يزيل الاتصال ان عنيتم به المعنى الاول فهو كاذب يدفعه الحس فان ذات الجسم مما يستحيل ان تبقى عند زوال الجسمية وان عنيتم به الثانى فاللازم منه كون المقدار زائدا على الجسم و ذلك مسلم ولكن كيف يلزم منه ان يكون الجسم فى حقيقته مركبا من امرين وايضاً فلم لا يجوز ان يقال الانقسام لما ورد على الجسم ابطل عنه الوحدة التى بينا عرضيتها لا الامر الداخل فى قوام الجسم (وذكر) بعضهم شكا آخر فقال الانفصال عدم فكيف يستدعى قابلا*

(الجواب) اما الاول فحله ان الجسم قد ثبت انه غير مركب من الاجزاء فعند خلوه عن جميع الاسباب المكثرة يكون واحدا حقيقيا وله وحدة وهوية باعتبارها يمتاز عن سائر الافراد المشاركة له فى الماهية فاذا اوردت القسمة عليه امتنع ان تبقى تلك الوحدة فامتنع ان تبقى تلك الهوية وان عدمت تلك الهوية فقد عدمت تلك الجسمية لان الفرد انما يصير هو هو لا بماهيته فقط والا لكان هو غيره بل بعينيته فظاهر ان ورود القسمة عليه سبب لزوال تلك الجسمية وهو ايضاً سبب لزوال ذلك المقدار ولزوال تلك الوحدة وليس قولنا ان الانفصال يزيل تلك الجسمية ينافى كونه مزيلا لامور مقارنة للجسمية وعند هذا تحرر الحجة*

(فنقول

(فنقول) الجسمية مما يصح عليها العدم و كل ما كان كذلك فله مادة و كل ما ينتج قضية فانه ينتج عكس نقيضها فالقياس المنتج لكبرى هذا القياس ينتج ان ما لا مادة له لا يصح العدم عليه وهو بعينه البرهان على بقاء النفس الناطقة وذلك لان الجسمية الزائلة كانت قبل زوالها ممكنة الزوال و الطارية كانت قبل حدوثها ممكنة الحدوث فقوة حدوثها وقوة فسادها تستدعى محلا وليس ذلك هو تلك الجسمية لان محل الشيء يبقى معه وتلك الجسمية لا تكون موجودة عند عدمها فاذاً تلك القوة موجودة فى شيء كان موجودا عند وجود الاتصال وبهذا يزول الشك الثانى والثالث ايضاً فانه ليس الانفصال عدما محضا فانه عبارة عن عدم مقارن لقوة وجود تلك القوة «لا يستغنى عن المحل على ما بيناه*

(والشك المشكل) على هذه الحجة ان تقول الجسم حين ما كان واحدا فمادته كانت واحدة او ما كانت واحدة فان كانت واحدة فعند انقسام الجسم لا يخلو اما ان بقيت المادة واحدة او تجزأت فان بقيت واحدة فهو محال والا كانت الصور حاصلة في مادة واحدة وذلك محال لوجهين اما اولا فلاستحالة اجتماع المثلين في مادة واحدة واما ثانيا فلانه تكون هناك ذات واحدة موصوفة بصفتين الا انه يكون هناك جسمان متباثنان وان قلنا بان المادة تجزأت فهى في ذاتها قد صارت كثيرة بعد وحدتها فيلزم عدمها واحتياجها الى مادة اخرى والكلام فيها كالكلام في الاولى واما ان قلنا ان الجسم حين ما كان واحدا فمادته ما كانت واحدة بل كانت كثيرة فحينئذ يجب بحسب الانقسامات الممكنة فيه ان تكون المواد حاصلة متميزة فيه فيكون الجسم فيه مواد متباثنة غير متناهية ولا شك ان الصورة الحاصلة في كل واحدة منها غير الصورة الحاصلة في المادة

« ووجود تلك القوة

الآخرى فحينئذ يكون الجسم مركباً من اجزاء غير متناهية وهو يدفع اصل الحجة فهذا شك مشكل *

(ويمكن ان يبين) ان الصورة الجسمانية ممكنة الزوال من حيث ان كل قوة جسمانية فانها لا تقوى على بقاء غير متناه فاذاً الجسمية مما يجب عليها ان تعدم وكل ماكان كذلك فله مادة ولكن يبطل ذلك بجسمية الفلك فان جعل السبب في ذلك دوام فيض المفارق امكن ان يجعل هاهنا كذلك *

(البرهان الثانى) قالوا كل جسم فهو من حيث جسميته موجود بالفعل ومن حيث انه مستعد اي استعداد ثبت) فهو بالقوة و الشئ الواحد من الجهة الواحدة لا تقتضى قوة وفعلا لما ثبت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فاذاً يكون الجسم مركباً مما عنه القوة ومما عنه الفعل وقد عرفت ان الذى يقال من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد كلام ليس عليه حجة ثم على هذه الحجة بعد ذلك شكوك ثلاثة *

(الاول) ان المادة موجودة بالفعل لانها قابلة للصور والقابل للشئ وجوده قبل وجود المقبول ثم انها ايضاً مستعدة لقبول الصور فيجب ان يكون لها مادة اخرى لا الى نهاية *

(الثانى) ان النفس الناطقة موجودة بالفعل وبالقوة ايضاً نظرا الى ما يمكن حصوله لها من العلوم وليس لها مادة *

(الثالث) الشئ الواحد انما يمتنع ان يكون بالقوة وبالفعل بالنسبة الى شئ واحد فاما بالنسبة الى شيئين فذلك غير ممتنع *

(والجواب عن الاول) ان المادة لها من ذاتها القوة وكونها بالفعل بسبب الصورة فما هو مبدء كونها بالقوة ليس هو المبدء لكونها بالفعل

وهو عين كلامنا *

(فان قالوا) الصورة تحتاج فى حدوثها الى المادة فكيف تكون مبدأ لوجودها وسيأتى الجواب عن هذا في باب تعلق الهيولى بالصورة *

(واما الثانى) فجوابه ان الاستعداد لا بد له من سبب زائد على ذات النفس وهو البدن وعلائقه وستعرف انه لولا تعلق النفس بالبدن لامتنع ان يحصل لها كمال بعد ما لم يكن فاما كون الصورة محتاجة الى المادة في الوجود والنفس غير محتاجة الى البدن فذلك انما يعرف بدليل آخر *

(واما الثالث) فجوابه ان القوة والفعل سواء كانا بالنسبة الى امرين او بالنسبة الى امر واحد فهما اثران يستدعيان مؤثرين *

(البرهان الثالث) وهو الذى قد تكلفناه لهم ان نقول (سيظهر) بعد ذلك ان الكون والفساد على الفلك محال فنقول بناء على هذا الاصل ان جسمية الفلك المعين لا شك انها لازمة لشكل ذلك الفلك بعينه ولمقداره بعينه فتلك الملازمة اما ان تكون لنفس مفهوم الجسمية او لامر آخر والاول باطل والا لكان كل جسم كذلك لاشتراك الاجسام فى الجسمية وان كان لامر آخر وراء الجسمية فلا يخلو اما ان يكون ذلك الامر حالا في تلك الجسمية او تلك الجسمية حالة فيه او لا هو حال فى الجسمية ولا الجسمية حالة فيه ومحال ان يكون ذلك اللزوم لامر حال فى الجسمية فان ذلك الامر ان لم يكن لازما لتلك الجسمية لم يكن الشكل اللازم بسبب تلك الجسمية لازما وقد فرضناه لازما هذا خلف وان كان ذلك الامر لازما لتلك الجسمية عاد التقسيم الاول فى كيفية لزومه فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهى الى ما يلزم الجسمية لنفس الجسمية فيعود المحال المذكور من انه يجب ان يكون كل جسم كذلك واما ان كان ذلك اللزوم

بسبب شيء لاهو حال في الجسمية ولا الجسمية حالة فيه فذلك الشيء لايخلو
اما ان يكون جسما آخر اوقوة موجودة فى جسم آخر اوموجودا ليس بجسم
ولا بجسمانى والاول باطل لان ذلك الجسم ان اقتضى ذلك اللزوم بجسميته
وجب ان يكون كل جسم كذلك ولكانت الجسمية التى هى الملزومة لتلك
الفلكية اولى بذلك الاقتضاء من جسمية اخرى وقد ابطلنا ذلك وان لم يكن
بمجرد الجسمية بل بقوة زائدة على الجسمية فهذا هو القسم الثانى فنقول ان تلك
القوة ان كانت من لوازم محلها عاد السؤال في المقتضى لذلك اللزوم وان لم يكن
من لوازم محلها فاذا فارقت محلها فاما ان تعدم اولا تعدم فان عدمت وجب
ان تزول تلك الملازمة لزوال مااقتضيها وذلك محال وان لم تعدم عند مفارقة
محلها كانت غنية فى وجودها عن المحل وكل ما كان كذلك لم يكن له اختصاص
بمحل دون محل اختصاصاً بالوجوب فهى اذاً قوة مجردة فيكون تأثيرها
فى جميع المتماثلات المتساوية وفى قبول اثرها تأثيرا واحدا فكان يجب
ان لايكون اقتضاؤها الوجوب موصوفية بعض الاجسام بتلك الفلكية اولى
من اقتضائها لذلك فى سائر الاجسام ويعود ماذكرناه من وجوب اتصاف
كل الاجسام بتلك الفلكية وذلك محال فظاهر بين ان الجسمية انما
تلزمها تلك الفلكية بسبب شيء حلت تلك الجسمية فيه وحلت تلك الفلكية
وذلك الشكل فيه ثم ان ذلك الشيء لذاته تقتضى الصورتين معا فلاجرم ان
صارت مقارنتها واجبة فاذاً لجسمية الفلك محل وذلك هو المسمى بالهيولى
و يجب ان تكون تلك الهيولى مخالفة لسائر الهيولات والاعادت المحالات
المذكورة واذا ثبت ان جسمية الفلك محتاجة الى محل تحل فيه وجب احتياج
جسمية العناصر الى الهيولى على ماسياتى (فهذا تمام هذه الحجة) وقد اوردتها

على

على كثير من الاذكياء فما قدحوا فى شيء من مقدماتها *

(ولكن عرض لى) شك بعد ذلك فى بعض مقدماتها وذلك لان الجسمية
ليست عبارة عن وجود هذه الابعاد بالفعل لان هذه الابعاد من باب الكم
و ليست ايضاً عبارة عن نفس قابلية هذه الابعاد على مايشعر به ظواهر
الكتب لوجهين *

(الاول) اناقد دللنا على ان قابلية الشيء للشيء يستحيل ان يكون وصفا ثبوتيا *

(والثانى) انها لو كانت وصفا ثبوتيا لكانت من باب النسب و الاضافات
ومثل ذلك لا تكون صورة مقومة بل الجسمية عبارة عن الامر الذى لاجله
قد حصلت هذه القابلية وذلك الامر غير محسوس ولا معلوم بالضرورة فان
المدرك المعلوم بالضرورة هو هذه المقادير والابعاد واما وجود امر آخر
لاجله تحصل قابلية هذه المقادير فلا هو مدرك بالحس ولا هو معلوم بالضرورة
واذا كان كذلك لم يمكن دعوى الضرورة في كون ذلك الامر مشتركا بين
الاجسام كلها فانه من المحتمل ان يكون الامر الذى لاجله كان هذا الجسم قابلا
لهذه الابعاد الثلاثة مخالفا بالنوعية للامر الذى لاجله كان الجسم الآخر قابلا
لهذه الابعاد فانك قد عرفت ان المعلول النوعى يجوز استناده الى علل مختلفة
الطبائع والماهيات واذا كان هذا الاحتمال قائما لم يلزم من قولنا سبب وجود
الشكل المعين للفلك المعين هو جسميته ان يكون ذلك الشكل مشتركا بين
الاجسام كلها والناس انما غفلوا عن هذه الدقيقة لان الغالب على الظنون
ان الجسمية هى هذه الابعاد والمقادير ثم لما علموا انه لااختلاف فى طبيعة
المقدار لاجرم حكموا بان الجسمية مشتركة فيها فاما الذين يجعلون الجسمية
امراً وراء ذلك فلا يمكنهم دعوى الضرورة فى كون ذلك المعنى مشتركا بل

لابد من البرهان على ذلك ونحن الى الآن ما لخصنا البرهان على ذلك فيحصل من مجموع ما ذكرنا انه لم يتلخص عندنا برهان على كون الجسم مركبا من الهيولى والصورة فلا جرم لم نحكم بذلك واما انه هل تلخص برهان على نفيه ام لا فسيأتى ذلك فى الفصول التى بعد ذلك *

(ولنذكر) طرفا منه فنقول الهيولى اما ان يكون لها حصول في الحيز او لا يكون فان كان لها حصول في الحيز فاما على سبيل الاستقلال او على سبيل التبعية والاول يقتضى كون الهيولى متحيزة وذلك محال لثلاثة اوجه *

(اما اولا) فلان عند حلول الجسمية فيها يلزم اجتماع المثلين *

(واما ثانيا) فلانه لا يكون احدهما بالحالية والآخر بالمحلية اولى من العكس *

(واما ثالثا) فلان الهيولى ان احتاجت الى محل فالكلام في محلها كالكلام فيها ويلزم التسلسل وان لم تكن محتاجة كانت الجسمية غنية عن المحل وهو المطلوب *

(وان كان) على سبيل التبعية بان تحصل الجسمية بذاتها فى الحيز والهيولى تحصل في ذلك الحيز تبعا لحصول الجسمية فيه فاذا كان حصول الهيولى في ذلك الحيز تبعا لحصول تلك الجسمية فيه كانت الهيولى صفة والجسمية موصوفا فتكون الهيولى صفة حالة في الجسم وذلك مغاير لدعوى ان الجسمية حالة فى الهيولى وان لم يكن لها حصول مستقل ولا تابع مع ان الجسمية مختصة بذلك الحيز استحال ان تكون الجسمية حالة في الهيولى لانا نعلم بالضرورة ان المختص بالجهة بالذات يستحيل ان يكون حاصلا فيما لا اختصاص له بتلك الجهة لا بالذات ولا بالتبعية فثبت ان القول بحلول الجسمية في محل يؤدى الى اقسام باطلة فيكون القول به باطلا *

(ثم ان بعضهم) احتج على ذلك فقال لو كان الجسم مركبا من امرين لكانا ذاتيين له فكان يلزم ان يكون العالم بالجسم عالما بتركبه عنهما من غير برهان لان من شرط الذاتي ان لا يحتاج فى اثباته للذات الى برهان *

(فنقول في حله) هذا انما يلزم اذا عقلنا تمام ماهية الجسم فاما اذا لم نعقل منه الا انه شئ قابل للابعاد الثلاثة فلم نعقل من الجسم الا ما يلزم احد جزئيه فان قبول الابعاد لازم من لوازم صورته ومعلوم ان هذا القدر لا يقتضى العلم بجميع اجزاء الجسم *

(واعلم) انه وان لم يثبت القول بالهيولى عندنا الا ان المثبتين له تكلموا فى احكامه (فلنتكلم نحن ايضا في ذلك ليكون كتابنا حاويا لجميع ما قيل فى كل باب *

(الفصل التاسع في اثبات المادة لكل جسم)

(الفصل التاسع في اثبات المادة لكل جسم)

(ان الحجة الاولى) وهي المشهورة تقتضى ان يكون كل جسم قابل للانفصال فانه يكون مركبا من الهيولى والصورة ولكن الفلك غير قابل للانفصال فلا تجرى فيه هذه الحجة *

(واما الحجة الثالثة) التي ذكرناها فهي تدل على ان كل جسم لا يقبل الانفصال والكون والفساد فهو مركب من الهيولى والصورة ولكن العناصر قابلة لذلك فاذاً لا بد من بيان كيفية دلالة هاتين الحجتين على كون الجسم مركبا من الهيولى والصورة مطلقا *

(فنقول) اذا ثبت بالدليل فى موضع واحد احتياج الجسمية الى المحل فنقول تلك الحاجة اما ان تكون من لوازم تلك الماهية او لا تكون فان لم تكن من لوازمها كانت الجسمية في حد ذاتها غنية عن المحل والغني عن المحل لا يعرض له ما يحوجه اليه وان كانت الحاجة لازمة لماهيتها فحيث ما تحققت ماهيتها تحققت

تلك الحاجة فاذاً كل جسمية فهى فى الهيولى*

(فان قيل) احتياج الحيوانية التى فى الانسان الى الناطقية ان كان لذاتها وجب احتياج كل الحيوانات الى الناطق وان لم يكن لذاتها كانت تلك الحيوانية فى حد حقيقتها غنية عن الناطق ويلزم المحال المذكور وجوابه ماذكرنا فى باب الخلاء حيث بينا استحالة وجود مقدار مبائن عن المادة فلانعيده وبالله التوفيق*

(الفصل العاشر في استحالة خلو الهيولى عن الصورة)

﴿ الفصل العاشر فى استحالة خلو الهيولى عن الصورة ﴾

(والادلة) فيه اربعة (الاول) لوكانت المادة عارية عن الصورة لكانت اما ان تكون مشارا اليها اولا تكون مشارا اليها فان كانت مشارا اليها فلايخلو اما ان لاتكون قابلة للقسمة اوتكون قابلة للقسمة فان كانت قابلة للقسمة فاما ان تقبل القسمة فى جهة واحدة وهو الخط اوفى جهتين وهو السطح اوفى ثلاث جهات وهو الجسم وان لم تكن قابلة للقسمة اصلا فهى النقطة لكن وجود النقطة بالانفراد والاستقلال محال لانا لوقدرنا انتهاء خطين اليها فلاشك ان للخطين نقطتين تلاقيان تلك النقطة فاما ان تكون تلك النقطة تحجب بين النقطتين اللتين هما طرفا الخطين اولا تحجب فان حجبت بينهما فقد انقسمت النقطة هذا خلف وان لم تحجب فقد دخلت النقطتان فى تلك النقطة وهى منفردة فهما ايضاً منفردتان لكن للخطين نهايتين فلهما نقطتان غيرهما والكلام فيهما كالكلام فى الاولى ويفضى ذلك الى ان لاتوجد فى الخط المتناهى نقطة اصلا فقد ثبت ان الهيولى لوكانت عارية عن الصورة لامتنع ان تكون اليها اشارة (واقول) قد بينا ان النقطة و الخط والسطح والجسم امور توجد بعد تمام ذات الجسم والهيولى وجودها قبل وجود الجسم فكيف يكون المرجع بالهيولى الى احد

هذه

هذه الامور (واما ان لم تكن اليها اشارة) ثم حلت الصورة فيها فاما ان يحصل ذلك الجسم فى جميع الاحياز وهو محال اولا فى شئ من الاحياز فحينئذ المادة ماتجسمت بل هى خالية عن الصورة كما كانت او يحصل فى حيز دون حيز وهو محال لعدم المخصص*

(فان قيل) المحال انما يلزم اذا قدرنا مصادفة الصورة الجسمية وحدها للمادة فلم لايجوز ان يقال ان الصورة الجسمية متى صادفت المادة لزمتها صورة اخرى تخصص الجسم بالحيز المعين (وايضاً) فلان ما ذكرتموه ينتقض بالجزء المعين من الارض فانه ليس له حيز معين بل جميع اجزاء حيز الارض بالنسبة الى ذلك الجزء على السواء ومع ذلك فقد تخصص بحيز واحد « من كل الحيز فكذا ههنا*

(فنقول فى حل الشك الاول) ان الذى يخصص الجسم بالحيز المعين اما ان يكون لازما للصورة الجسمية اولا يكون فان كان لازما وجب ان لايخلو شئ من الاجسام عنه وكان يلزم ان تختص جميع الاجسام بذلك الحيز وان لم يكن لازما امكن حصول الصورة الجسمية منفكة عنه وعلى هذا التقدير يعود المحال*

(فان قالوا) الصورة النوعية كثيرة والجسمية وان كان لايلزمها من تلك واحدة بعينها لكن يلزمها واحدة لابعينها*

(فنقول) اذا لم تكن الواحدة (١) منها لازمة للجسمية بعينها لم يكن بان تحصل مع الجسمية من تلك الصورة واحدة اولى من ان تحصل غير تلك الواحدة فحينئذ اما ان تحصل الكل اولا يحصل منها واحدة وكلاهما محالان واما الواحدة من غير مخصص فذلك ايضاً محال*

(واما الشك الثانى) فحله ان السبب فى اختصاص الجزء المعين من الارض

(١) فى نسخة الواحد بدل الواحدة الى آخر البيان ١٢ « بجزء واحد

مثلا بجزء من اجزاء حيزه هو ان مادة ذلك الجزء كانت قبل اتصافها بالصورة الارضية في صورة اخرى فكان لها بسبب تلك الصورة وضع وكان ذلك الوضع على حال متى زالت تلك الصورة عن تلك المادة وحصلت فيها الارضية فانه يتعين ذلك الحيز لها مثلا الجزء من الهواء متى زالت الهوائية عنه وصادفته الارضية فانه يسقط على اقرب الامكنة من المكان الذي كان له فالحاصل ان الوضع السابق الحاصل بسبب الصورة السابقة علة لان يحصل للمادة وضع بسبب الصورة المتأخرة وهذا انما يستمر لو كان قبل كل صورة صورة واما لو انتهت الى صورة غير مسبوقة بصورة اخرى لم يكن هناك ما يقتضي وقوع وضع خاص معين فيستحيل وقوعه *

(ولقائل ان يقول) ان هذه الحجة على طولها لا تفيد هذا الغرض فانه يمكن ان يقال الصورة الجسمية اذا حصلت في المادة تخصص ذلك الجسم بحيز معين لقصد قاصد مختار والداعي لذلك القاصد الى ايجاد تلك الصورة في ذلك الجسم داع الى تخصيص ذلك الجسم بحيز معين نعم لو ثبت ان لا مخصص الا الصورة الموجودة وتوابعها فحينئذ يحصل المطلوب واما مع الاحتمال الذي ذكرناه فلا *

(فنقول) في جوابه قد ثبت ان المبدء الواجب بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وانه لا يجوز ان يكون فاعليته موقوفة على انبعاث قصد وطلب بل فيضان الوجود عنه من لوازم هويته فعلى هذا يستحيل ان يخصصه بحيز معين دون حيز الا لامر موجود فيه يكون علة لاستحقاقه لذلك الحيز *

(ولكن لقائل ان يقول) لما تعذر تمشية هذه الحجة الا بعد البناء على هذا الاصل فاي حاجة لكم الى ما ذكرتموه من التطويلات بل ينبغي ان يحرر على هذا

الوجه

الوجه المادة ان كانت عارية عن الصورة فلا يخلو اما ان يكون لها امكان الاتصاف بالصورة اولا يكون فان كان لها ذلك الامكان فاما ان يكون موقوفا على شرط اولا يكون فان كان موقوفا على شرط فان كان الشرط قديما وجب حصول الصورة لاجل ان المادة قابلة والشرائط حاصلة ولا شئ من جهات العلية بمختلفة في ذات واجب الوجود ومع اجتماع هذه الامور لا بد من حصول الاثر واما ان كان الشرط حادثا فالكلام في اختصاص ذلك الشرط بالحدوث في ذلك الوقت دون وقت آخر كالكلام في الاول وهو يفضي الى التسلسل ويستحيل ان يوجد الكل دفعة واحدة لوجهين (اما اولا) فلاستحالة علل ومعلولات غير متناهية (واما ثانيا) فلانها بجملتها اذا حصلت في ذلك الوقت دون سائر الاوقات فلا بد لحصولها باسرها في ذلك الوقت على الخصوص من سبب مخصص فثبت ان حدوث تلك الحوادث ليس دفعة بل على سبيل ان يكون واحد قبل آخر فاذاً المادة كانت قبل تلك الصورة موصوفة بصورة اخرى فاذاً قد كانت موصوفة بالجسمية واما ان قيل ان المادة لم تكن ممكنة القبول للصورة ازلا فذلك محال لان الامكان من لوازم الماهية واللازم ثابت ابدا *

(وللمتقدمين ان يقولوا) لم لا يجوز ان تكون المادة وان كانت ابدا موصوفة بالصفات الا انها في بعض الاحوال قد كانت خالية عن الجسمية وقد كان في المادة قبل الجسمية من الصفات والاحوال ما اعدها لقبول الجسمية وايضا فالذي ذكرتموه يوجب امتناع خلو الهيولى عن الصورة نظرا الى دوام فاعلية المبدء الاول ولكن ذلك لا يوجب احتياج المادة في ذاتها الى الصورة واما على الوجه الذي ذكرناه فانه يحصل هذا الغرض *

(الدليل الثاني) تجرد المادة عن الصورة ان كان لذات المادة وجب تجردها ابدا وان كان لامر زائد فحين كانت خالية عن تلك الصورة كانت موصوفة بذلك الزائد الذى افادها التجرد فهى غنية بذاتها عن الصورة وموصوفة بالصورة هذا خلف *

(ولقائل ان يقول) التجرد عن الصورة قيد عدمى وعلة العدم عدم العلة فالتجرد عن الصورة معلل بعدم الصورة الجسمانية *

(الدليل الثالث) قالوا لو كانت المادة مجردة لكان لها وجود بالفعل ولكان لها استعداد لقبول الصورة وقد بينا ان الشئ الاحدى الذات لا يكون بالقوة وبالفعل معا فيجب ان تكون المادة المجردة مركبة من المادة والصورة لتكون المادة مبدأ لما فيها من الاستعداد والصورة مبدأ لما فيها من الحصول فلا تكون المادة المجردة مجردة بل مع صورة (وبهذه الحجة) اثبتنا اصل المادة فاذاً ماهو الحجة في اثبات اصل المادة فهو الحجة في امتناع تجردها وقد سبق الكلام على هذه الحجة *

(الدليل الرابع) انا لو قدرنا ان الجسم الواحد فارقته صورته وقدرنا ايضاً انه قبل هذه المفارقة انقسم وبعد الانقسام فارقت الصورة عن الجزئين فلا يخلو اما ان يكون كل تلك المادة مساوية لنصفها اولا تكون فان كانت مساوية لنصفها فهو محال لان الشئ مع غيره لا يكون كهو لا مع غيره وان لم تكن مساوية له فذلك الاختلاف ليس لاجل الماهية ولا لشئ من لوازمها فتعين ان يكون الاختلاف بالعوارض وهى كون احدهما كلا والآخر جزأ وذلك انما يكون بسبب التفاوت فى المقدار فاذاً المادة قبل اتصافها بالصورة كانت موصوفة بالمقدار ومتى كان المقدار حاصلا كانت الجسمية حاصلة فاذاً

المادة

المادة قبل الاتصاف بالصورة الجسمية كانت موصوفة بالصورة الجسمية هذا خلف *

(ولقائل ان يقول) هذا لازم عليكم ايضاً لان الهيولى التى هى محل كل المقدار غير التى هى محل بعض ذلك المقدار وليس ذلك الاختلاف لماحل فيها من المقدار لانا في هذه الحالة نعتبر حال المحل مجردا عن الحال فلا يجوز ان يدخل في هذا الاعتبار المقدار الحال فيه فاما ان يقال اختلفا بمقدار آخر فيكون الكلام فيه كالكلام فى الاول فيلزم التسلسل او يقال الاختلاف بالكل والجزء لا يقتضى المقدار فبطل اصل كلامكم *

(الفصل الحادى عشر في استحالة خلو الصورة عن الهيولى)

(الفصل الحادى عشر في استحالة خلو الصورة عن الهيولى)

(والادلة) فيه اربعة (الاول) ماذكرناه في الهيولى من انها ان خالطت المادة جازت القسمة عليها اوجاز على البعض مايجوز على الكل فان فارقتا مفترقتين فرضا و فارقت الجملة غير مقسومة فاما ان يتساويا واما ان لا يتساويا ويعود ماذكرناه *

(الثانى) المخالط ان كان هو المفارق بالشخص فما به حصل الشخص وهو الاختصاص بالمادة المعينة يكون موجودا في الحالتين فالصورة بعد المفارقة ذات وضع فهى غير مفارقة وان كانت الصورة المفارقة غير الصورة المخالطة بالشخص فذلك غير ممنوع بعد ان لا يتفقا في النوع فان الجائز على كل اشخاص النوع الواحد واحد *

(الثالث) الجسمية حالة في المادة فلو كانت غنية عن المادة لاستحال ان يعرض لها ما يصيرها محتاجة الى المادة *

(الرابع) كل جسم متناه لما ثبت فالتناهى لازم الجسمية والشكل لازم التناهى

فالشكل لازم الجسمية فاما ان تكون الجسمية لنفسها تقتضى شكلا معينا لكن جزء الجسمية مساو لكلها في الطبيعة فالجزء يكون مساويا للكل في الشكل هذا خلف (واما ان تكون للفاعل) وهو ايضا محال لانه يلزم ان تكون الجسمية وحدها من غير مشاركة الهيولى قابلة للفصل والوصل وهو محال اوبسبب المادة فحينئذ تكون المادة لازمة للجسمية لان الجسمية اذا استحال انفكاكها عن الشكل والشكل لا يحصل الا في المادة وجب امتناع انفكاكها عن المادة *

(فان قيل) قولكم لو كان الشكل لنفس الجسمية لكان الجزء مساويا للكل في الشكل منقوض بالفلك فان شكله معلول بطبيعته وجزؤه مساو لكله في الطبيعة لوجوب كون الفلك بسيطا مع انه لم يكن شكل جزء الفلك مساويا للشكل كله *

(وقولكم) لو كان ذلك للفاعل لكانت الجسمية وحدها قابلة للفصل والوصل (قلنا) هذا غير لازم لان التشكيل مغاير للفصل والوصل لانك اذا اخذت شمعة قدرت على تشكيلها بالاشكال المختلفة من غير ايقاع القسمة فيها *

(وحل الاول) ان نقول لولا وجود مانع اقترن بجزء الفلك لكان شكله مساويا للشكل كله وذلك المانع هو ان وجود الجزء بعد حصول الشكل بناء على ما ثبت ان الجسم غير مركب من الاجزاء التي لا تتجزى فلما حصل الشكل لكل تلك المادة ثم افترض الجزء فيه فحصول ذلك الشكل لكله يمنع ان يحصل مثل ذلك الشكل لذلك الجزء المفترض بعده فانه لو حصل فيه شكل كله لم يكن هو جزأ من الكل فهذا بسبب ان الصورة الفلكية حلت في تلك المادة وقبلت المادة عنها ذلك الشكل واما لو قدرنا الصورة مجردة عن المادة لم يكن هناك سبب يقتضي كونه كلا او جزأ الا نفس تلك الطبيعة المشتركة بين

الكل والجزء فحينئذ يمتنع اختلافها في امر من الامور حتى في الكلية والجزئية فكيف يمكن اختلافها في الشكل *

(واما الشك الثاني) فحله انا بينا ان كل ما يقبل الانفصال الوهمي فهو قابل للانفصال الحقيقي فلو قبلت الجسمية الاشكال المختلفة من الفاعل لافترضت لها اطراف وذلك يقتضى قبولها للقسمة الوهمية الموجبة لامكان القسمة التفكيكية الفعلية فيلزم المحال المذكور *

(لكن لقائل ان يقول) ان هذا القدر يكفيكم في بيان امتناع خلو الصورة عن الهيولى فانكم اذا قلتم الجسمية لو كانت مفارقة الذات لكانت قابلة للقسمة الوهمية فتكون قابلة للقسمة الحقيقية لكنها وحدها لا تقبل القسمة الحقيقية فاذاً يمتنع عليها مفارقة المادة فهذا القدر كاف في هذا الباب من غير حاجة الى التقسيم المذكور *

(وللمجيب ان يجيب) فيقول صحة هذا الكلام لا تنافي صحة التقسيم المذكور واما بيان امتناع انتقال الصورة عن مادة الى مادة فذلك لما ذكرناه في استحالة الانتقال على الاعراض *

(الفصل الثاني عشر في كيفية تعلق الهيولى بالصورة)

﴿الفصل الثانى عشر فى كيفية تعلق الهيولى بالصورة﴾

(ولا بد) قبل الخوض فى المقصود من تقديم مقدمتين *

(المقدمة الاولى) ان كل شيئين متلازمين في الوجود لا في الماهية لا بد ان يكون احدهما متقدما على الآخر بالعلية واحترزنا بقولنا لا في الماهية عن تلازم الاضافتين (وبرهانه) ان كل شيئين يستغنى كل واحد منهما عن الآخر وعن جميع ما لا يوجد الآخر الا عند وجوده فانه يكون كل واحد منهما غنيا عن الآخر مطلقا واذا كان غنيا عنه فلا يتوقف وجود احدهما على الآخر فلا تكون

بينهما ملازمة فاذاً لا بد في المتلازمين من ان تكون لاحدهما حاجة الى الآخر او الى ما يحتاج اليه ذلك الآخر اما القسم الاول فهو المطلوب واما القسم الثانى وهو ان يحتاجا الى شيء واحد فلا بد وان لا يكونا معا في الدرجة بناء على ان العلة الواحدة لا تقتضي اكثر من معلول واحد فاذاً صدور احدهما عن تلك العلة قبل صدور الآخر عنها وهو المطلوب واما من يجوز صدور المعلولين عن العلة الواحدة فانه يبطل هذا القسم بان معلولى العلة الواحدة لو لم تكن لاحدهما حاجة الى الآخر لم تكن الملازمة بينهما ذاتية بل كانت اتفاقية مثل قولنا متى كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق لكنا بينا ان الملازمة بين الهيولى والصورة ذاتية *

(المقدمة الثانية) ان الهيولى لا تكون متقدمة فى الوجود على الصورة والادلة فيه ثلاثة *

(الاول) ان المادة من حيث هى هى قابلة والقابل من حيث هو هو قابل ممكن الوجود بالنسبة الى المقبول فالمادة من حيث هى هى تكون بالنسبة الى الصورة بالامكان فلا تكون سببا لوجود الصورة (اللهم) الا ان تكون للهيولى جهة اخرى باعتبارها تكون سببا للصورة وحينئذ تكون تلك الجهة منفصلة عن جهة القابلية فاسم الهيولى لا يكون متناولا لهذا الاعتبار الا بالاشتراك وهذه الحجة مبنية على ان البسيط لا يكون فاعلا وقابلا وقد علمت ما فيه *

(الثانى) ان العلة متقدمة بالوجود على المعلول فلو كانت المادة علة للصورة لكانت متقدمة بالوجود على وجود الصورة لكنا قد بينا ان كون المادة بالفعل بسبب الصورة فان الشئ الواحد لا يكون بالفعل وبالقوة الا اذا كان فيه تركيب فاذاً يلزم منه تقدم كل واحد منهما على الآخر وهذا الكلام مبنى على الحجة الثانية المذكورة فى اثبات الهيولى وقد عرفت انها مبنية على ان الشئ

الواحد لا يصدر عنه اثران (١) *

(الثالث) ان المادة قابلة لصور لا نهاية لها فيمتنع ان تكون سببا لصورة معينة (اللهم) الا اذا انضاف اليها ما لاجله تصير الصورة المعينة اولى بالوقوع فحينئذ لا يكون للمادة من حيث هي هي الا القبول واما السبب لوقوع تلك الصورة فهو ذلك الذى انضم الى المادة فيكون ذلك المنضم هو الصورة *

(واذا ثبت) هاتان المقدمتان (فنقول) قد بينا ان الصورة والمادة متلازمتان فتلازمهما لا يخلو اما ان يكون في الماهية اوفي الوجود والاول باطل لان المضافين يعلمان معا فكان يجب ان لا نعقل حقيقة الجسمية الا اذا عقلنا ان لها مادة وان لا نعقل ماهية المادة الا اذا علمنا ان فيها او معها جسمية لكنه ليس كذلك فان اثبات المادة للجسمية محتاج الى البرهان وملازمة الجسمية للمادة مطلوبة بالبرهان فعرفنا ان هذه الملازمة ليست بين هاتين الماهيتين بل بين الوجودين وقد ثبت ان كل ما كان كذلك فانه يكون احدهما علة للآخر وثبت ايضاً ان المادة ليست علة للصورة فبقى ان يكون للصورة تقدم بوجه ما على المادة فنقول الآن انه لا يخلو اما ان تكون الصورة علة مستقلة لوجود المادة او لا تكون والاول باطل من اربعة اوجه *

(الاول) ان الصورة الجسمانية محتاجة الى المادة والمحتاج الى الشيء يستحيل ان يكون علة مطلقة للشيء *

(الثانى) ان ما يحتاج في ذاته الى الشيء يحتاج فى فاعليته الى ذلك الشيء على ما علمت فلو كانت الصورة الجسمية علة للهيولى لكانت عليتها للهيولى بواسطة الهيولى فتكون الهيولى واسطة فى حصول نفسها فتكون الهيولى موجودة قبل وجودها هذا خلف *

(١) في نسخة الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ١٢

« (الثالث) انا بينا ان الصورة الجسمية لا توجد الا مع التناهي و التشكل وهما من توابع المادة فالمادة اذاً متقدمة على التشكل الذى هو اما مع الجسمية او قبلها والمتقدم على المع او على المتقدم متقدم فالمادة متقدمة على الصورة بوجه ما فيستحيل ان تكون الصورة علة مطلقة للهيولى *

« (الرابع) انا بينا ان الصورة الجسمية عند ورود الانفصال تتبدل و كذلك سائر الصور قابلة للتبدل فلو كانت المادة معلولة لتلك الصور لوجب عدمها عند عدم تلك الصور لكن العدم على المادة محال فاذاً ليست تلك الصور علة مستقلة مطلقة للهيولى فهى اذاً شريكة للعلة وذلك الشيء الذى تشاركه الصور في تقويم المادة يمتنع ان يكون جسما او جسمانيا والا عاد التقسيم فهو اذاً جوهر عقلي *

« (وتحقيقه) انه اذا ظهر انه لا بد من موجود مؤثر عقلي مفارق مجرد وثبت ان تاثير المفارق لا يصل الى القوابل الا عند صيرورة ذلك القابل مستعدا لذلك الاثر دون غيره وذلك الاستعداد انما يحصل من قبل صورة موجودة فيه فاذاً وصول فيض المفارق الى المادة لا بد وان يكون بواسطة الصورة فيكون للصورة هذا الضرب من التقدم *

« (فان قيل) الاشكال على ما ذكرتموه من وجهين (الاول) ان عدم العلة علة لعدم المعلول والعلة اذا كانت مجموع شيئين فمتى اختل قيد من قيوده لم تبق تلك العلة من حيث هى هى واذا زالت العلة وجب ان يزول المعلول فعند زوال الصورة المعينة يجب عدم الهيولى ويعود المحال (الثاني) ان الصورة اذا كانت شريكة لعلة الهيولى كانت متقدمة عليها لكنها محتاجة الى الهيولى فتكون الهيولى متقدمة عليها فيلزم تقدم كل واحد منهما على الآخر و ذلك محال *

فنقول

« (فنقول في حل الاول) المؤثر في وجود الهيولى المعينة هو الجوهر المفارق « وهو شيء متعين الذات مثل تعين ذات الهيولى واما الصور فانها كما عرفت شرائط لوصول تاثير المفارق والحاجة الى الصورة ليست من حيث انها تلك الصورة بل من حيث انها صورة و المعلول المعين الشخصي وان كان يستدعى علة معينة شخصية ولكن لا يستدعى ان يكون شرائط التاثير امورا باعيانها فالصورة معتبرة في هذه الشرطية من حيث ماهياتها لا من حيث اشخاصها والمتبدل انما هو الاعيان والاشخاص لا الماهيات *

« (واما الثاني) فحله ان المادة متى كانت متقومة بصورة فانه عند زوال تلك قد تعرض لها من العوارض ما يصير المادة لاجلها مستعدة لقبول صورة اخرى فالمادة عند ما تكون علة بوجه ما للصورة الحادثة لا تكون محتاجة اليها ولا متقومة بها بل تكون متقومة بالصورة السابقة وحين ما احتاجت المادة اليها لم تكن هى محتاجة اليها في الحدوث فانقطع الدور *

« (فان قالوا) هذا انما يستقيم لو كانت حاجة الصورة الى المادة في الحدوث فقط فاما اذا كانت الحاجة مستمرة بعد الحدوث فالاشكال غير زائل *

« (فنقول) الهيولى متعينة في ذاتها لتعين علتها و هى العقل الفعال و قد بينا ان افتقارها الى الصورة المعينة ليس لتعينها بل من حيث ماهيتها والصورة في ماهيتها غنية عن المادة لكنها محتاجة اليها في وجودها فانقطع الدور لافتراق الجهتين هذا ما يمكن ان يتعسف بقطع هذا الدور مع ضعفه *

﴿ الفصل الثالث عشر في اثبات الصور الطبيعية ﴾

(الفصل الثالث عشر في اثبات الصور الطبيعية)

« (قد ذكرنا الحجة) في باب القوى على ان كل نوع من الجسم مختص بكيف معين و اين معين و شكل معين فان في ذلك الجسم قوة تقتضي ذلك الكيف

« وجود المفارق

والاين والشكل فلانعيدها هاهنا وقدجرت العادة باعادة الحجة المذكورة هناك لتصحيح هذه الدعوى هاهنا وامانحن فانما نتكلم هاهنا في شيء آخر (وهو ان) الحكماء اتفقوا على ان تلك القوى التي هي مبادى لما في الاجسام من الكيف والاين و الشكل هي صور لا اعراض و لم يقيموا على ذلك حجة فيجب علينا ان نبحث في ذلك*

(فنقول) لقائل ان يقول الستم قد بينتم في باب العلة الصورية ان المادة الواحدة لا تتقوم بصورتين فالهيولى اذا وجدت فيها الصورة الجسمية فلو وجدت فيها صورة اخرى لكانت الهيولى متقومة بصور كثيرة وهي محال (وجوابه) ان البرهان انما قام على امتناع تقوم المادة لصورتين في درجة واحدة فاما ان تتقوم المادة بصورتين على التقديم والتاخير فذلك مما لم يقم البرهان على امتناعه*

(واعلم) انه ليس المعنى بقولنا المادة متقومة بالصورة امتناع خلوها عن تلك الصورة فان المادة قد تعرى عن الصورة المائية او الهوائية اوغيرهما مع ان كل ذلك صور وايضا فهي لاتعرى عن كثير من الاعراض مثل الاين والشكل مع انها ليست بصور بل المعنى بالصورة ما يكون حالا في المادة و يكون سببا لتقومها على الوجه المذكور فيكون المعنى بتقوم المادة بصور كثيرة على الترتيب وهو ان المادة محتاجة في وجودها الى الجسمية و الجسمية محتاجة في وجودها الى الصورة النوعية*

(واعلم) ان الذى حصل لنا بالدليل استناد هذه الاعراض مثل الاين و الكيف و غيرهما الى قوى موجودة في الجسم محفوظة الذوات تعيد الاجسام الى هذه الكيفيات عند زوال القواسر و الموانع واما ان تلك

الامور

الامور هل هي اسباب لوجود الجسمية حتى تكون من قبيل الصور المقومة اوليس كذلك حتى تكون من قبيل الاعراض فذلك مما لم يثبت بالبرهان (والاقرب عندنا) ان لاتجعل هذه الامور اسبابا للجسمية وان لاتكون معدودة من الصور بل من الاعراض* ولما فرغنا من بيان ذاتيات الجسم ومقوماته فلنذكر احكامه*

﴿ الفصل الرابع عشر في ان لكل جسم حيزا طبيعيا ﴾

(الفصل الرابع عشر في ان لكل جسم حيزا طبيعيا)

(اتفق) الحكماء على ذلك الا اني رأيت في فصول منسوبة الى ثابت بن قرة مذهبا عجيبا اختاره لنفسه وانا انقل ذلك المذهب اولا ثم اذكر الحجة المصححة لمذهب الحكماء ثانيا*

(قال) ثابت بن قرة الذى يظن من ان الارض طالبة للمكان الذى هي فيه باطل لانه ليس يتوهم في شيء من الامكنة حال يخص ذلك المكان دون غيره بل لو توهمت الاماكن كلها خالية ثم حصلت الارض باسرها في ايها اتفق وجب ان تقف فيه و لا تنتقل الى غيره لانه وجميع الاماكن على السواء واما السبب في انا اذا رمينا المدرة الى جانب عادت الى جانب الارض فهو ان جزء كل عنصر يطلب سائر الاجزاء من ذلك العنصر لذاته طلب الشيء لشبيهه فانك لو توهمت الاماكن على ماذكرنا من الخلاء ثم جعل بعض اجزاء الارض في موضع من ذلك الخلاء وباقيها في موضع آخر منه وجب ان يجذب الكبير منها الصغير فلو صارت الارض نصفين ووقع كل واحد من النصفين في جانب آخر كان طلب كل واحد من القسمين مساويا لطلب صاحبه حتى يلتقيا في الوسط بل لو توهم ان الارض كلها قد رفعت الى فلك الشمس ثم اطلق من الموضع الذى هي فيه الآن حجر لكان يرتفع ذلك الحجر اليها لطلبه

للشئ العظيم الذى هو شبيهه وكذلك لو توهم انها قد تقطعت وتفرقت فى جوانب العالم ثم اطلقت لكان يتوجه بعضها الى البعض ويقف حيث تهيأ التقاء جملة اجزائها فيه ولا تفارق ذلك الموضع لانه لافرق بين موضعها حينئذ وموضعها الآن وكانت اجزاؤها اذا بعدت من ذلك الموضع طلبته على حسب ما عليه الامر فى هذا الوقت *

(قال) ولان كل جزء يطلب جميع الاجزاء منها طلبا واحدا ولما استحال ان يلقى الجزء الواحد جميع الاجزاء لاجرم طلب ان يكون قربه من جميع الاجزاء قربا واحداً متساويا وهذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء هذا شانها فيلزم من ذلك استدارة الارض وكريتها وان يكون كل جزء منها يطلب المركز حتى يستوى قربه من الجملة (ثم اورد) على نفسه اسؤلة واجاب عنها *

(الاول) انه يجب مثل ذلك فى اجزاء كل واحد من العناصر حتى تكون كل واحد منها كرة مصمتة واجاب بانه لولا وجود مانع يمنع من ذلك لكان الامر كذلك وبيان ذلك المانع ان الاجسام المختلفة متساوية فى الجسمية فحكمها فى طلب بعضها بعضا لاجل ذلك التشابه حكم اجزاء العنصر الواحد فى طلب بعض اجزائه للبعض ولهذا السبب امتنع الخلاء بين الاجسام وتلازمت صفائحها فاذاً قد وجد ههنا شيئان متنازعان احدهما جذب كل جزء من العنصر الواحد سائر الاجزاء من ذلك العنصر الى نفسه حتى يصير كل عنصر كرة مصمتة والآخر ان لا يكون كذلك والاول يلزم منه محذوران (الاول) وقوع الخلاء لان الكرتين المتباينتين اذا تلاقتا لابد وان يحصل الخلاء بينهما *

(والثانى) انه يصير الجذب الحاصل لبعض العناصر غيره بسبب اشتراكها كلها

فى مطلق الجسمية عديم الاثر ولما لزم من هذا الوجه هذان المحذوران عدلت الطبيعة عن هذا الوجه وفعلت ما يكون اقرب الى الجمع بين هذه الامور وهى انها جمعت بين اجزاء كل عنصر على حدة لاجل ما بين تلك الاجزاء من المشابهة ثم انها جعلت البعض محيطا بالبعض لاجل ما بين تلك العناصر من المشابهة فى الجسمية ولئلا يلزم وقوع الخلاء ثم ان اتم العناصر فى هذا المعنى اقربها الى الوسط لانه متى كان اقرب الى الوسط كان اقرب نسبة الى جميع الاجسام ولكنه لما وجب احاطة البعض بالبعض لما ذكرنا من السبب عرض ان وقع البعض من هذه الاجسام فى غاية البعد عن غيره *

(الاشكال الثانى (١)) هب ان الاجزاء انما تحركت لطلب الكل فما السبب فى حصول كلية الارض فى الوسط والنار فى المحيط لولا ان طباعها تقتضى هذه المواضع *

(والجواب) ليس السبب فى ذلك هو ان النار بعد تحققها ناراً تطلب ذلك الحيز بل الحاصل فى الحيز المجاور للفلك يجب ان يكون ناراً بسبب دوام مصاكة الفلك ثم كل ما كان ابعد عن الفلك كان ابعد من المصاكة فيلزم من ذلك ان يكون الجسم المجاور للفلك ناراً اذا كان اسخن الاجسام والطفها وارقها وان يكون ابعدها عنه ابردها وهو الارض حتى ان متوهما لو توهم انه وضع بقرب الفلك احد هذه الاشياء التى هى تبعد عنه لما لبث على مرور الايام حتى تصير الطف الاجرام * هذا نهاية كلام الحكيم ثابت بن قرة *

(والشيخ) لما اورد هذا المذهب فى الشفاء ابطله من وجهين *

(الاول) ان الحجر المرسل من رأس البئر وجب ان يلتصق بشفيره ولا يذهب غورا فان اتصاله بكلية الارض هناك حاصل *

(١) هكذا فى الاصل ولكنه السؤال الثانى على حسب المعنى ١٢

(الثاني) ان الكل لا يجذب الجزء لان الشيء لا ينفعل عما يشاركه في النوع

(اقول) لثابت ان يجيب عن الاول فيقول انى قد بينت «ان كل جزء من الاجزاء يطلب الاتصال بجميع الاجزاء الا انه لما تعذر ذلك قنع بالممكن وهو ان يكون قربه من الكل قربا واحدا وذلك انما حصل عند حصوله في وسط الاجزاء فلو كان الحجر بقى ملتصقا بشفير البئر لم يكن طالبا للقرب من الكل بل للقرب من ذلك الجزء وهو محال اذ ليست للجزء المعين خاصية ليست لسائر الاجزاء بل طلب القرب من جميع الاجزاء لا يحصل الا بالتوسط المذكور *

(واما عن الثاني) فله ان يقول ان الحس يشهد بتلازم صفائح الاجسام فوقوع الامور العجيبة بسبب ذلك و ذلك التلازم بينها ليس لاختلاف طبائعها وتنافرها فان التلازم لا يليق بتنافر الطبائع بل ذلك بسبب المشاكلة واذا عقل ذلك في موضع فليعقل في كل المواضع * فهذا تمام الكلام في شرح هذا المذهب *

(واذ قد فرغنا) من ذلك فلنذكر الحجة على ان لكل جسم حيزا طبيعياً

(وهي ان نقول) اذا فرضنا خلو الجسم عن كل ما يصح خلوه عنه فانه لا بد له من حيز معين والا لكان اما في كل الاحياز او لا في حيز وكلاهما محال لا ن فاذاً يكون بعض الاحياز اولى به وذلك ليس هو مقتضى الجسمية المشتركة فهو اذاً مقتضى امر زائد على جسميته وذلك الامر هو الذى نسميه بالطبيعة فاذا لكل جسم حيز طبيعي تقتضيه طبيعته *

(فان قيل) لم لا يجوز ان يعرض للجسم عارض يخصصه بحيز معين ثم لا يزول ذلك العارض الا بسبب عارض آخر يخصصه بحيز آخر وبهذا الطريق يكون الجسم ابدا حاصلا في الحيز ويكون سبب تخصصه بتلك

« انه قد ثبت

الاحياز

الاحياز تلك العوارض الغير اللازمة *

(فنقول) ما ذكرتموه يوجب امتناع خلو الجسم عن تلك العوارض بعد اتصافه « بها ولكن لا يوجب امتناع خلوه عنها مطلقا لانه يمكن ان لا يوجد فيه العارض الاول حتى لا يحتاج الى عارض آخر يزيله فاذاً خلو الجسم عن جميع العوارض جائز مطلقا و خلوه عن الحصول في الحيز غير جائز و تعليل ما يجب ثبوته بما لا يجب ثبوته محال فاذاً حصول الجسم في الحيز غير معلل بشيء من العوارض فهذا حاصل ما قيل في هذا الباب *

(ولقائل) ان يقول اما قولكم الجسمية امر مشترك فيه فقد تكلمنا عليه ثم نسلم الآن ذلك فنقول انكم جعلتم اقتضاء الجسم المعين للحيز المعين لاجل خصوصية في ذلك الجسم فذلك الجسم اما ان يجب اتصافه بتلك الخصوصية اولا يجب فان لم يجب كان المقتضى للحيز المعين شيئا غير لازم لذلك الجسم وهم قد ابطلوا ذلك وان كان لازماً فان كان لزومه لنفس الجسمية عاد المحال وان كان لخصوصية اخرى لزم التسلسل وهو محال *

(ولا خلاص عنه) الا ان يقال الجسم العنصرى يستدعى صورة نوعية اية صورة كانت ثم تعينها انما يكون لاسباب خارجية لكنا نقول حينئذ اذا جاز ان يكون المقتضى للجسم العنصرى انما هو صورة مبهمة اية صورة كانت ثم يكون تعينها باسباب غريبة لا بسبب صورة تتقدمها فلم لا يجوز ان نقول المقتضى للجسمية هو المكان المطلق ثم يكون تعين المكان لاسباب غريبة لا بسبب صورة تتقدمه فلم لا يجوز ذلك ايضاً في نفس الاختصاص بالحيز المعين *

(وبالجملة) فكما ان الجسم لا بد له من حيز معين فكذلك لا بد له من خصوصية تقتضى ذلك الحيز المعين وكما انه لا يلزم من حصول صورة معينة ان يكون

« اتصاله

ذلك لصورة اخرى تتقدمها فكذلك لا يلزم من حصول الحيز المعين ان يكون ذلك لصورة تتقدمه وكما ان الجسمية لذاتها تقتضى صورة مبهمة ثم تخصصها يكون بالاسباب الغير اللازمة للجسمية فكذلك يجوز ان تقتضى الجسمية لذاتها حيزا مبهما ثم يكون تخصصه بالاسباب الغير اللازمة للجسمية *

(وهذا اشكال قوى واشكال آخر) وهو ان الجزء المعين من الارض يستدعى حيزا مبهما من اجزاء مكان كلية الارض ثم تخصيص ذلك الحيز باسباب خارجية مع انه يستحيل انفكاك الجزء المعين عن الحيز فكذلك يجوز ان يكون الامر في مكان كلية الارض كذلك وان استحال انفكاك كلية الارض عن المكان فاذاً لابد من ذكر شئ آخر وراء ما ذكروه *

(والذى يمكن) ان يقال في ذلك ان المدرة اذا رميت الى الفوق عادت الى السفل فلولا ان طبيعتها مقتضية للعود الى السفل لما عادت *

(فان قيل) لم لا يجوز ان يكون السبب في ذلك طلبها لكلية الارض على ما قال ثابت بن قرة (فنقول) انا ننقل الكلام الى السبب في اختصاص كلية الارض بهذا الحيز والذى (قاله ثابت) من ان السبب فيه ان كل ما يقرب من الفلك لابد ان يكون نارا لكثرة حركة الفلك والذى يبعد عنه لابد ان يكون باردا كثيفا وبالجملة فهو جعل طبائع هذه الاجرام تابعة لحصولها في هذه الاحياز لانه جعل حصولها في هذه الاحياز تابعا لطبائعها (فنقول له) الذى ذكرته باطل لان حصول كلياتها في احيازها يستدعى سببا وليس ذلك هو نفس الجسمية العامة بل لخصوصية زائدة على ذلك وهو المطلوب *

(ولثابت) ان يقول ان تمسكتم باختصاص الكليات باحيازها فقد عارضناكم باختصاص تلك الكليات بتلك الطبائع المخصوصة وايضاً باختصاص الاجزاء

باحيازها

باحيازها الجزئية وان تمسكتم بحركة اجزاء العناصر الى احياز كلياتها مثل ان المدرة المرمية الى فوق تعود الى الارض فقد ذكرنا ان ذلك لطلب الكلية فهذا هو نهاية البحث في هذا الموضع ويجب ان تتفكر في حل هذه الشكوك فلعل الله تعالى يوفق للوصول الى الحق فيه وبالله التوفيق *

(الفصل الخامس عشر في انه لا يجوز ان يكون للجسم البسيط مكانان طبيعيان لوجوه ثلاثة)

(الاول) انه لو كان كذلك لكان اذا حصل في احدهما فاما ان يطلب الثاني او لا يطلبه فان طلبه لم يكن الذى حصل فيه طبيعيا له وان لم يكن يطلبه لم يكن المكان الذى لم يحصل فيه «طبيعيا له *

(الثاني) انه اذا كان خارجا عنهما لم يكن توجهه الى احدهما اولى من توجهه الى الآخر فاما ان يتوجه اليهما معا وهو محال او لا يتوجه الى واحد منهما فلا يكون الواحد منهما طبيعيا له *

(الثالث) انه للبسيط طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لا تقتضى امرين متنافيين والحصول في احد الحيزين ينافي الحصول في الحيز الآخر وبهذه الوجوه يظهر ان المكان الواحد لا يكون له جسمان يقتضيانه بالطبع *

(الفصل السادس عشر في المكان الطبيعي للمركب)

(المركب) لا يخلو اما ان يكون تركيبه عن بسيطين او اكثر فان كان عن بسيطين فاما ان يكونا متساويين او احدهما اغلب فان تساويا فاما ان يكون كل واحد منهما ممانعاً للآخر في حركته او لا يكون فان لم تمانعا افترقا ولم يجتمعا الا لقاسر وان تمانعا فهو مثل ان يكون النار اسفل والارض فوق فالنار تقصد الصعود والارض تقصد النزول ثم لا يخلو اما ان يكون بعد كل واحد منهما عن حيزه

«لم يطلبه

(الفصل الخامس عشر في انه لا يجوز ان يكون للجسم البسيط مكانان طبيعيان) (الفصل السادس عشر في المكان الطبيعي للمركب)

بعدا واحدا اولا يكون فان كان الاول فلابد ان يتقاوما لانه لا مزية لاحدهما على الآخر في القوة فحينئذ يحتبس المركب هناك ولا سيما ان كانا في الحد المشترك لحيزيهما جميعا فانه يكون ذلك التوقف اولى وان كان احدهما اقرب الى حيزه انجذب المركب الى حيزه لان الحركات الطبيعية تشتد عند القرب عن احيازها و تفتر عند البعد عنها واما ان كان احدهما غالباً في القوة و المقدار وهناك قاسر يحفظ ذلك الامتزاج فلا شك في انجذاب المركب الى مكانه *

(واما ان يتركب من ثلاثة) فان غلب احدها حصل المركب في مكانه وان تساوت فاما ان يكون من ثلاثة متجاورة مثل ان يكون من الارض والماء والهواء فحينئذ يحصل المركب في حيز العنصر الوسط وهو الماء وان كانت متباينة مثل الارض والماء والنار حصل المركب ايضاً في الوسط لتساوى الجذب من الجانبين ولاجل ان الارض والماء وان اختلفا في الطبيعة لكنهما يشتركان في الميل الى السفل فهما من هذا الاعتبار يغلبان النار *

(واما ان كان من اربعة) فان كانت متساوية حصل المركب في الوسط والا ففي الحيز الغالب والاشبه ان لا يستمر وجود المركب عن البسائط المتساوية بل ان وجد ذلك لم يثبت الا قليلا *

(ونقول) ايضاً الذى اعتبرناه من التساوى والتفاوت في العناصر فانما اردنا بذلك التساوى والتفاوت في القوة لا في المقدار والحجم فانه من الجائز ان يكون الشيء ناقصاً بحسب الحجم لكنه يكون زائدا في القوة فلو قدرنا ارضا مساوية للنار في الحجم ثم قدرنا ان اقتضاء الارضية للميل السافل يكون اقوى من اقتضاء النارية للميل العالى اوبالعكس كان الاقوى هو الغالب واما ان العناصر المتساوية في الحجم هل يجب تساويها في درجة اشتداد قواها فذلك

بحث

بحث غير مذكور *

﴿ الفصل السابع عشر في ان الجسم كيف يقف «بالطبع في المكان الغريب ﴾

(قالوا) انا لو توهمنا النار في مركز الفلك بحيث لا يكون لجزء منها ميل الى جهة فيستحيل ان تتحرك الى جهة دون جهة لعدم المخصص ويستحيل ان تنفرج عن فرجة في وسطها فتنبسط عنها الى الجهات بالسواء الى ان يلقى كل جزء من المنبسط ما هو اقرب اليه من المكان الطبيعي فان الهواء المحيط وغير ذلك كان حينئذ لا يمكنه من ان يداخلها (اما اولا) فلان ذلك النفوذ لا يتأتى الا بالخرق والخرق انما يكون في جهة دون جهة مع انه لا مخصص هناك (واما ثانيا) فلانه يلزم وقوع الخلاء في الوسط وهو محال فاذاً تلك النار تبقى ساكنة في الوسط بالقسر وهذا القسر قسر عارض عن الطبع *

﴿ الفصل الثامن عشر في ان لكل جسم شكلا طبيعيا وان الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة ﴾

(البسيط) له قوة واحدة وهى لا تفعل في المادة الواحدة الا فعلا واحدا وكل شكل سوى الكرة ففيه افعال مختلفة فانه يكون جانب منه خطا وآخر زاوية وآخر نقطة فاذاً لابد ان يكون شكل البسيط الكرة *

(وفيه) شكوك ستة (الاول) الارض بسيطة وليس شكلها الكرة ولا يغنى ما يقال من ان التضريسات الواقعة على ظاهرها كالخشونات القليلة الواقعة على ظاهر الكرة العظيمة في انها لا تخرجها عن الكرية (فانا نقول) كون الشيء كرة ودائرة من الاعراض التي لا تقبل الاشد و الاضعف) ولا شك ان تلك الخشونات قادحة في كمال الكرية فاذا حقيقة الكرة غير حاصلة *

(الثانى) ان الافلاك الخارجة المركز لا بدلها من متممين مختلفي الثخن

« يقع » الانقص

(الفصل السابع عشر في ان الجسم كيف يقف بالطبع في المكان الغريب) (الفصل الثامن عشر في ان لكل جسم شكلا طبيعيا)

فقد فعلت الطبيعة فى كل واحد من المتممين افعالا مختلفة فى الثخن فلم لا يجوز ان تفعل افعالا مختلفة فى الشكل *

(الثالث) ان الافلاك المكوكبة تكون الكواكب غائرة في ثخنها فيكون موضع الكوكب من الفلك نقرة فى ثخنه ثم ان تلك النقرة موجودة في جانب دون جانب فقد اختلف افعال طبيعة كل فلك *

(الرابع) ان الفاعل لاشكال اعضاء الحيوان و النبات وعظمها و مقدارها وملاستها وخشونتها هو القوة المصورة ثم انها قوة طبيعية بسيطة مع انها ما افادت لموادها شكل الكرة بل سائر الاشكال (ولا يقال) ان ذلك بسبب ان المادة التي تخلق منها الحيوان غير بسيطة بل هى مركبة من اجزاء مختلفة الطبائع ومختلفة القوى المصورة (لانا نقول) هب انه كذلك لكن يجب ان يفعل كل قوة فى مادتها شكل الكرة حتى يكون المجموع على شكل كرات مضموم بعضها الى البعض *

(الخامس) لو كان شكل البسيط يجب ان يكون هو الكرة لكان شكل المركب ايضاً كذلك لان طبيعة كل واحد من البسيطين تعين طبيعة البسيط الآخر على ذلك الاقتضاء وعند اجتماع الفاعلين على الفعل الواحد وان لم يصر الفعل اقوى فلا اقل من ان يبقى على ما كان *

(السادس) هب انه لا يمكن ان يكون شكل البسيط مضلعا فلم يجب ان تكون كرة حقيقية ولم لا يجوز ان يكون بيضياً او عدسيا او بطيخيا *

(فنقول) فى حل الاول الارض شكلها الطبيعى هو الكرة الا انه لما انثلم منها جزء لم يحصل للباقى شعور بذلك الانثلام ومافيها من اليبوسة حافظ للشكل الاول فلا جرم يبقى الشكل الاول على ذلك الانثلام فحصلت الخشونات

بذلك السبب *

(واما الثانى) فهو مشكل والذى يمكن ان يقال فيه ان المتمم ليس جسما مستقلا بنفسه بل هو جزء من فلك فلا يجب ان يكون له طبيعة مستقلة واما كلية الفلك فلها طبيعة مستقلة فلا جرم كان شكل كلية الفلك هو الكرة فهذا ما يمكن ان يقال مع انه مشكل لان كل واحد من المتممين لو لم يكن مخالفا للآخر فى ماهيته وللفلك الذى فيما بينهما لصح ان ينفذ احدهما الى الآخر بان يتشكل بشكل الآخر وان يحصل في موضع الآخر ولما استحال ذلك كان لكل واحد من المتممين لازم يمنع حصوله للآخر وذلك يوجب اختلاف ماهيتهما *

(واما الثالث) فهو ايضاً مشكل لا بد ان يحتال فى حله من اراد تصحيح هذا الاصل *

(واما الرابع) وهو القوة المصورة فنحن لا نقول بها بل نعتقد ان اشكال اعضاء الحيوانات وما لها من العظم والمقدار انما حصلت بفعل فاعل حكيم *

(واما الخامس) فجوابه ان المركبات يحصل فيها شكل غريب بسبب القواسر الخارجية ثم ان ما فيها من اليبوسة يحفظ ذلك الشكل الغريب على ما ذكرناه في حل الشك الاول *

(واما السادس) فجوابه ان البيضى والعدسى ايضاً فيهما اختلاف الاشكال لان بعض الجوانب اقرب الى الوسط من بعض فهذا ما يمكن ان نقوله في حل هذه الشكوك *

(و تتفرع) على هذا الاصل مسئلة «وهي ان الاناء مهما كان اقرب الى المركز كان اكثر احتمالا للماء مما اذا كان بعيدا عن المركز مثلا الماء الذى يمتلئ به الكوز فى اعلى الجبل اقل مما يمتلئ به عند كونه في اسفل الجبل

لانا اذا وضعنا الكوز في اسفل الجبل وتوهمنا دائرة حول مركز الارض تمر بطرفى الكوز ثم وضعنا الكوز فى اعلى الجبل وتوهمنا دائرة اخرى حول مركز الارض تمر بطرفى الكوز فلاشك ان هذه الدائرة الثانية اعظم من الاولى فتكون القوس التى تصل بين طرفى الكوز منها اقل تحدبا من القوس التى تصل بين طرفى الكوز من الدائرة الاولى ومتى كانت القوس اقل تحدبا كان الكوز اقل احتمالا للماء فثبت ان احتمال الكوز الماء عند كونه في اسفل الجبل اكثر من احتماله عند كونه في اعلاه (وليكن) هذا آخر الكلام فى الجسم المطلق* ثم ان الجسم ينقسم الى بسيط ومركب فلنتكلم الآن فى الجسم البسيط ثم بعد ذلك في الجسم المركب*

(الباب الثانى في احكام الاجسام البسيطة)

《الباب الثانى في احكام الاجسام البسيطة》

(والكلام) فيه مشتمل على مقدمة وقسمين وخاتمة*

(اما المقدمة) ففى بيان حقيقة البسيط والمركب*

(اعلم) ان الجسم البسيط قد يرسم على وجهين (احدهما) ان يقال انه الذى يكون جزؤه مساويا لكله في الاسم والحد هذا اذا قلنا الجسم غير مركب من الهيولى والصورة اما من قال انه مركب منهما فلا يستقيم على اصله هذا الرسم لان كل جسم فان جزءه المادى وحده او جزءه الصورى وحده لا يساويه فى الاسم والحد فاذاً لا بد ان يزيد فيه قيداً آخر فيقول انه الذى يكون جزؤه الجسمانى مساويا لكله في الاسم والحد*

(وثانيهما) ان يقال انه الذى لم يتركب حقيقته من اجسام مختلفة الطبائع ثم كل واحد من الرسمين اما ان يعتبر بحسب الحقيقة او بحسب الحس (اما الرسم الاول فاعتباره بحسب الحقيقة) انه الذى يكون كل واحد من اجزائه الجسمانية

مساويا

مساويا لكله في الاسم والحد وعلى هذا التفسير لا يكون شئ من الاعضاء الحيوانية مثل اللحم والعظم بسيطا لانها مركبة من العناصر الاربعة وطبيعة كل جزء مما في اللحم من العناصر الاربعة الاولية مخالفة لطبيعة الكل الذى هو اللحم والعظم وايضاً لا يكون الفلك بهذا الاعتبار جسما بسيطا لان جزء الفلك لا يساوى الفلك فى الاسم والحد*

(واما اعتبار هذا الرسم) بحسب الحس فهو ان يقال هو الذى يكون الجزؤ المحسوس منه مساويا لكله في الاسم والحد وهذا اعم من الاول لان كل ما جميع اجزائه مساوية لكله فى الاسم والحد وجب ان يكون جميع اجزائه المحسوسة كذلك ولا ينعكس وبهذا التفسير يكون اللحم والعظم بسيطين ولكن لا يكون الفلك بسيطا لان الجزء المحسوس من الفلك ليس بفلك*

(واما الرسم الثانى) فاعتباره بحسب الحقيقة ان يقال انه الذي لم يتركب عن اجسام مختلفة الطبائع فالفلك بهذا التفسير يكون بسيطا واما العظم واللحم وامثالها لا تكون بسيطة (واما اعتباره بحسب الحس) فهو الذى لم يتركب عن اجسام محسوسة مختلفة الطبائع وهذا الاعتبار اعم من الكل لانه يندرج فيه العظم واللحم وكذلك الفلك وانما كان هذا الاعتبار اعم الاعتبارات لان الذي لا تكون حقيقته متألفة لم يتركب عن اجسام محسوسة مختلفة الطبائع اما ان تكون حقيقته متألفة من اجسام مختلفة الطبائع غير محسوسة اولا تكون متألفة من اجسام مختلفة الطبائع وكلا القسمين اما ان يكون الاسم موضوعا له بشرط كونه موصوفا بصفة اولا بشرط ذلك فهاهنا اقسام اربعة*

(الاول) ان لا يكون مركبا من الاجسام اصلا ويكون الاسم موضوعا لا بشرط شكل معين وهذا كاسم النار والارض وغيرهما فانهما موضوعان بازاء

هاتين الحقيقتين كيف كانتا *

(الثاني) ان لا يكون مركبا من الاجسام ولكن الاسم انما يتناوله بشرط شكل معين كاسم الفلك فانه موضوع بازاء هذه الحقيقة الغير المركبة لكن بشرط شكل مخصوص فلذلك لا يسمى جزء الفلك فلكا *

(الثالث) ان يكون مركبا من اجسام غير محسوسة ويكون لها اسم يدل عليها ولكن بشرط شكل معين مثل الشريان والوريد فان هذين الاسمين موضوعان بازاء حقيقة مركبة من اجسام غير محسوسة لكن بشرط حصول شكل معين وهو التجويف والهيئة المخصوصة *

(الرابع) ان يكون مركبا من اجسام غير محسوسة ولكن لا يكون مشروطا بشكل معين وذلك كاسم اللحم والعظم فانهما موضوعان بازاء هاتين الحقيقتين كيف كانتا *

(واذا عرفت) ذلك فنقول الرسم الاول لا يصدق الا على الاركان و(اما الثاني) فانه يصدق على الاركان وعلى اكثر الاعضاء البسيطة ولكن لا يصدق على الاوردة والشريانات ولا على الفلك (واما الثالث) فانه يصدق على الاركان والفلك ولا يصدق على شيء من الاعضاء (واما الرابع) فانه يصدق على الكل فهذا ما نقوله في البسيط ومتى عرفته فقد عرفت المركب لان الجسم المركب في مقابلة الجسم البسيط *

(ثم اعلم) انا انما نريد في هذا الموضع بالجسم البسيط ما لا يكون حقيقته مركبة عن اجسام مختلفة الطبائع وهي اما اجسام فلكية واما اجسام عنصرية فلنتكلم فيهما *

﴿القسم

﴿القسم الاول في الاجسام الفلكية * وفيه عشرون فصلا﴾

﴿الفصل الاول في ان محدد الجهات لا تصح عليه الحركة المستقيمة﴾

(لانه لا يخلو) اما ان تقتضي طبيعته الحصول في جهة او لا تقتضي فان لم تقتض فكيف تتحدد به الجهة وجائز ان لا يكون هو عندها وان اقتضت ذلك فان لم يكن خروجه عنها ممكنا فهو المطلوب وان كان فبتقدير خروجه عنها لا بد ان يكون طالبا بطبعه العود اليها فتكون تلك الجهة متحددة لا به وقد فرضناها متحددة به هذا خلف *

﴿الفصل الثاني في انه بسيط﴾

(برهانه) انه لو كان مركبا لكان فيه اجزاء كل واحد منها بسيطا فالجزء الواحد الذي هو بسيط لا بد ان يلاقي باحد طرفيه شيئا غير ما يلاقيه بجانبه الآخر فاختصاص تلك الاجزاء بتلك الاحياز على ذلك الترتيب اما ان يكون واجبا او جائزا وباطل ان يكون واجبا لان ذلك اما ان يكون لاجل ان ذلك الحيز يقتضي ذلك الجسم او لاجل ان مماسة تلك الاجسام على ذلك الترتيب واجب والاول باطل والا لكان حيز كل جزء مخالفا لحيز الجزء الآخر فلا تكون الاحياز متخالفة لاجل ذلك الجسم هذا خلف والثاني باطل ايضا لان طرفي الجسم المتوسط واحد في النوع وكما صح ان يلاقي باحد جانبيه جسما صح ان يلاقي بالجانب الآخر ذلك الجسم لان حكم الشيء حكم مثله ولما لم يكن ذلك الاختصاص واجبا نظرا الى تلك الاحياز ولا الى ترتيب تلك الاجسام كان ذلك جائزا فاذا المحدد لو لم يكن بسيطا لصح ان ينحل تركيبه وذلك بالحركة المستقيمة والتالي محال فالمقدم مثله *

(ولا يقال) بان الفلك وان كان متشابه الاجزاء لكنه تفترض فيه الاجزاء

«متساوية

(الفصل الاول في ان محدد الجهات لا تصح عليه الحركة المستقيمة) (الفصل الثاني في انه بسيط)

ويلزمكم ماذكرتموه من الاشكال (لا نا نقول) الجسم البسيط واحد في نفسه كماهو عند الحس والاجزاء انما تتعين فيه باسباب خارجة عن ذاته مثل مماسة اوموازاة اواشارة الى طرف وذلك بعد حصول صورة الشكل المانع عن الانفصال والاشكال فيه انه لو لزم من مماسة جسم باحد طرفيه جسما صحة ان يماسه بالطرف الآخر لزم من صحة مماسة فلك عطارد فلك القمر بمقعره صحة ان يماسه بمحدبه ويلزم منه الخرق والالتيئام على الفلك وهو محال لانه نقيض مطلوبكم *

(الفصل الثالث فى ان الفلك لا ثقيل ولا خفيف)

﴿ الفصل الثالث فى ان الفلك لا ثقيل و لا خفيف ﴾

(قد عرفت) ان الثقل قد يراد به الميل الهابط وقد يراد به مبدء الميل الهابط وكذلك القول في الخفة فنقول الجسم المحدد للجهات مسلوب عن كله وعن كل واحد من اجزائه الثقل والخفة بالمعنيين لانه لو صح على كله او على شيء من اجزائه ان ينزل اويصعد كانت الجهات متحددة لا به هذا خلف وهذه الحجة تقتضى ان يكون محدد الجهات لا ثقيلا ولا خفيفا فاما ان توجب هذا الحكم فى سائر الافلاك فكلاّ *

(والحجة الثانية) ان نقول قد دل الرصد على ان الافلاك متحركة على الاستدارة فلو قدرنا خروجها اوخروج شيء من اجزائها عن موضعها فاما ان تعود بطبائعها الى مواضعها اولا تعود فان لم تعد كان للجسم الواحد حيزان طبيعيان وقد عرفت استحالته « وان عادت فعودها اليها لا يكون بحركة مستديرة لان الحركة المستديرة تصرف المتحرك عن التوجه الى حيزه الطبيعي والطبيعة الواحدة لا تقتضى توجها الى شيء وصرفا عنه دفعة واحدة فاذاً يكون عودها اليها بحركة مستقيمة فيجتمع في الجسم الواحد ميل مستقيم يقتضى التوجه الى

تلك

« بطلانه

تلك الجهة المتروكة وميل مستدير يقتضى الصرف عنه وذلك محال *

(والحجة الثالثة) وهى التى ذكرها الشيخ في رسالة الى ابى ريحان ان نقول الفلك جسم وكل جسم فله حيز طبيعى فللفلك حيز طبيعى وحيزه الطبيعى اما حيث هو واما فوقه واما تحته و محال ان يكون فوقه والا لزم وجود الخلاء خارج العالم ومحال ان يكون تحته لانه جسم متشابه «الاجزاء فليس بان يتحرك بعض اجزائه الى المركز اولى من ان يتحرك سائره فاذاً يتحرك كل اجزائه الى المركز لكن اجزاءه متصل بعضها ببعض فليس بان ينفتق من جانب اولى من ان ينفتق من جانب آخر فاما ان تكون تلك الانقسامات باسرها تخرج من القوة الى الفعل وذلك محال لان الجسم يحتمل انقسامات غير متناهية فحينئذ يلزم ان تحصل فيه اجزاء غير متناهية واما ان لا ينفتق اصلا فيجب عليها الوقوف بحيال المركز وايضاً فلانا وان سلمنا جواز الانفتاق لكن ذلك يؤدى الى اخراج جميع العناصر عن مواضعها الطبيعية و ذلك مما يبطله الآلهى من جهة ان واجب الوجود يمتنع عليه التغير فيمتنع على كليات افعاله التغير ويبطله الطبيعي من جهة ان العناصر اذا خرجت عن احيازها فلا بد ان يكون خروجها الى احياز كانت قبل ذلك خالية وهو محال ولما بطل ان يكون موضعه الطبيعى فوق ماهو فيه اوتحته وجب ان يكون بحيث هو *

(فنقول) الفلك في موضعه الطبيعى وكل ما هو فى موضعه الطبيعى لا يمكنه الخروج عنه فهو ليس بثقيل ولا خفيف لا بالقوة ولا بالفعل فالفلك ليس بثقيل ولا خفيف واما انه ليس كذلك باجزائه فلان الاجزاء الخفيفة والثقيلة انما تتبين ثقلها وخفتها بحركتها الطبيعية الى موضعها الطبيعى وكل مايعود الى موضعه الطبيعي فلا بد فيه من احد الامرين اما ان يكون قد اخرج عن موضعه الطبيعى

«متساويه

قسرا فيعود اليه بطبعه واما ان يكون تكونه في موضع غريب فيعود الى موضعه الطبيعي بطبعه (اما الوجه الاول) فهو على اجزاء الفلك محال لانه لو تحرك جزء منه عن موضعه الطبيعي بالقسر فلا بد له من محرك وهو اما جسم او غير جسم وغير الجسم اما ان يكون ساريا فيه اولا يكون فان كان ساريا فيه فاما ان يكون طبيعيا له او قسريا فان كان قسريا عاد الكلام جذعاً وان كان طبيعيا كان الوصف الطبيعي يوجب خروجه عن موضعه الطبيعي فتكون الطبيعة تفعل فعلين متضادين هذا خلف وان لم يكن ساريا فيه كان موجودا مفارقا مثل الذى تسميه الفلاسفة العلة الاولى والعقل لكن هذه الموجودات عامة الفيض وانما تتخصص تاثيراتها بحسب استعداد القوابل فلو كان القابل مستعدا لحصول ذلك القسر لم يكن ذلك الاستعداد لاجل قاسر والاعاد الكلام جذعاً بل يكون لطبيعته فيكون ذلك طبيعياً وقسريا هذا خلف (واما ان كان) المحرك له جسما فلا جسم غير الجسمية البسيطة والمركبة من اربعتها والفلك لا تقسر جزء منه على الحركة المستقيمة لتشابه اجزائه فاذاً السبب فيه احد الاربعة او المركب منها لكنا سنبين ان الجسم لا يحرك شيئا ما لم يماس المتحرك والمنفعل فاذاً الجسم العنصرى المحرك لذلك الجزء من الفلك لا بد وان يماسه فحركة ذلك الجزء وان كانت قسرية فلا بد وان تنتهى الى حركة طبيعية او ارادية والمحركات الجسمانية بالارادة لا تنتهى تحريكاتها الى مماسة الافلاك والمتحرك بطبعه الى الفلك اما النار الصرفة او الذى يكون الغالب عليه النارية اما النار البسيطة فلانها لا تخرج جزءاً من الفلك عن موضعه لانها لما كانت مماسة له في كل الجوانب فليس جزء من الفلك اولى بالانفصال من جزء آخر *

(اللهم) الا ان يكون بعض الاجزاء ضعيفاً لكن ذلك الضعف يكون

لمؤثر ويعود التقسيم من الرأس واما المركب الذى يكون الغالب عليه النارية فانه لا يمكن ان يرتقى الى مماسة جزء من الفلك بل يحترق ويشتعل وان كان ذلك بطيئا الا ان الاثير يغير ما يحصل فيه ويحرقه لانه حار بالفعل لان من شان الحار ان يفرق بين مختلفات الطبائع ولا شك ان الحار اشد الكيفيات تفعيلا والشيء الكائن في موضعه اقوى ما يكون في جنسه والكلى اقوى من الجزئى فالحار الكلى الحاصل في موضعه الطبيعي كيف يترك مركبا غريبا لا يغيره ولا يفعل فيه فظهر انه لا يصل الى الفلك شيءٌ من المركبات فلا يماسه فلا يفعل فيه فليس شيء من الاجزاء البسيطة للاسطقسات ولا من المركبات يفعل في الفلك وقد بطل سائر الاقسام فاذاً ليس يمكن ان يتحرك جزء منه بالقسر *

(وبهذه الاقسام) بطل القسم الآخر فاذاً ليس شيءٌ من اجزاء الفلك بثقيل ولا خفيف فاذاً ليس الفلك بكليته ولا اجزائه بثقيل ولا خفيف لا بالقوة ولا بالفعل وهو المطلوب *

(واعلم) ان هذه الحجة تفيد امتناع زوال اجزاء الفلك عن احيازها لعدم الفاعل ولا تفيد امتناع ذلك لاجل القابل حتى انا لو قدرنا فاعلا يفعل ذلك فهل الفلك يقبل الخرق ام لا فانه بقى ذلك مشكوكا فيه *

﴿ الفصل الرابع في ان الخرق والالتئام على الافلاك والكواكب ممتنع ﴾

(الفصل الرابع في ان الخرق والالتئام على الافلاك والكواكب ممتنع)

(لوجهين) (الاول) المنخرق تتحرك اجزاؤه الى التباعد قسرا عند نفوذ الخارق والى الاجتماع طبعا عند زوال الخارق وكل ذلك حركات مستقيمة وذلك على الفلك المحدد محال وعلى سائر الافلاك ممتنع ايضا لما بينا انها متحركة الى الاستدارة وحركاتها عند الانخراق الى الاجتماع والافتراق تكون مستقيمة وقد ظهر لك ان اجتماعهما محال *

(الثانى) انخراق الفلك لا يكون لذاته ولا لشيء مفارق ولا لشيء جسمانى ولا فلكي ولا عنصري لان اجزاء العناصر لا تصل اليه فاذاً لا يصح الخرق عليه اصلا *

(الفصل الخامس في ان الافلاك مخالفة في ماهياتها للعناصر والعنصريات)

(الفصل الخامس في ان الافلاك مخالفة في ماهياتها للعناصر والعنصريات)

(برهانه) ان الاجسام الفلكية مختصة بصفات واجبة الثبوت لها مثل الحركة على الاستدارة والاختصاص باحيازها الخاصة لها وصفات ممتنعة عليها مثل الخرق والحركة المستقيمة والاختلاط بغيرها وكونها حارة او باردة او رطبة او يابسة واختلاف الاجسام في بعض اللوازم يقتضى اختلاف طبائعها اما اشتراكها في بعض اللوازم فلا يقتضى اتحاد طبائعها لان الاشياء المتفقة في اللوازم لا يلزمها لوازم متقابلة والا لكانت تلك المتقابلات حاصلة لكل واحد واحد منها واما الاشياء المختلفة فقد يلزمها لازم واحد كما ان الانواع المختلفة يلزمها الطبيعة الجنسية المشتركة *

(وهاهنا) شكوك ثلاثة (الاول) لانسلم ان اختصاص الجسم الفلكي بهذه الامور واجب لانه لو كان واجباً لكان ذلك الوجوب اما ان يكون للجسمية اولما يلازم الجسمية او لما لا يلازمها فان كان للجسمية او لوازمها وجب ان يشاركه كل الاجسام فى ذلك وان كان لامر غير لازم فبتقدير زوال ذلك الامر وجب زوال تلك الصفات وقد قلتم انها ممتنعة الزوال هذا خلف *

(الثانى) ان سلمنا اختلاف الافلاك والعناصر في اللوازم لكن لانسلم ان ذلك يدل على اختلاف المؤثرات بدليل امرين (الاول) ان الهواء ينزل من حيز النار ويصعد من حيز الماء والجسم بطبعه يتحرك عن موضعه

الغريب

الغريب ويسكن فى حيزه الطبيعى فاذا جاز صدور فعلين متضادين عن فاعل واحد فلئن جاز ذلك عن فاعلين متشابهين كان ذلك اولى (والثانى) ان حركة كل فلك تغاير حركة الفلك الآخر مع انكم قد جعلتم للكل طبيعة واحدة لانكم جعلتم للفلك طبيعة خاصة بالنسبة الى الطبائع التى للعناصر *

(الثالث) المعارضة وهى ان الماء والارض مع تساويهما فى الحركة الى الوسط مختلفان في النوع وكذلك الهواء والنار مع تساويهما فى الحركة عن الوسط مختلفان في النوع *

(وعلى هذا نقول) ان امكن ان تكون مختلفات الطبائع تفعل فعلا واحدا فحينئذ ينعكس انعكاس النقيض وهو انه يمكن ان ما لا يفعل فعلا واحدا لا يكون مختلف الطبيعة والماهية ويلزم صحة صدور الافعال المختلفة عن الطبيعة الواحدة وذلك يبطل حجتكم *

(والجواب اما عن الاول) فنقول ليس ذلك للجسمية ولا لما يحل فيها بل لما تحل فيه الجسمية وهو هيولى الفلك فان تلك الهيولى مخالفة لهيولى العناصر وتلك الهيولى تقتضى الجسمية وتقتضى الصورة النوعية التى للفلك المعين فبسبب ذلك تصير تلك الجسمية واجبة الاقتران بالفلكية لهذه العلة هذا ان سلمنا ان الجسمية امر مشترك فيه واما اذا منعنا ذلك كما بيناه فيما مضى فقد انحسمت مادة الاشكال *

(واما الثانى) فنقول اختلاف الآثار اللازمة للمؤثرات يدل على اختلاف طبائعها *

(وماذكرتموه) من صعود الهواء عن حيز الماء ونزوله عن حيز النار فالجواب عنه ان الطبيعة وحدها لا تكون مبدأ للحركة كما بيناه بل بشرط ان يقترن

القرين

بها حالة غير طبيعية والحالات الغير الطبيعية مختلفة فيجوز ان تكون الافعال الصادرة عنها مختلفة بحسب اختلاف تلك الحالات وهذا هو الجواب عن اقتضاء الطبيعة للحركة والسكون *

(وما قالوه) من ان للافلاك طبيعة خامسة فجوابه ان للافلاك طبيعة خامسة بالنسبة الى الطبائع الاربع العنصرية لكن تلك الخامسة واحدة بالجنس لا بالنوع فان طبيعة كل فلك مخالفة لطبيعة الفلك الآخر *

(لكن لهم ان يذكروا) مواخذة لفظية فيقولوا انكم جعلتم لطبائع الافلاك وحدة جنسية فلماذا لا تجعلون لطبائع الاجناس وحدة جنسية وتصير طبيعة الفلك عند ذلك طبيعة ثانية لا خامسة وان اعتبرتم طبائع العناصر بنوعيتها حتى صارت اربعا فلماذا لا تعتبرون طبائع الافلاك بنوعيتها فاما ان تعتبروا طبائع العناصر بنوعيتها وطبائع الافلاك بجنسيتها وذلك بعيد (وحله) ان ذلك نزاع لفظي وبعد وضوح المقاصد فلا مشاحة في الاصطلاحات *

(واما الثالث فحله) ما بينا ان المختلفات يجوز اشتراكها في لازم واحد واما المشتركات فلا يجوز اختلاف لوازمها وما ذكروه من عكس النقيض فاعلم انه لا يخلو اما ان يجعل الامكان جزأ من المحمول او جهة داخلة على المحمول فان جعل جزأ من المحمول لم يلزم منه محال بل يكون هكذا ان كانت الاجسام البسيطة التي ليس نوعها نوعا واحدا يمكن ان تتحرك حركة واحدة بالنوع فما ليس يمكن ان تتحرك حركة واحدة بالنوع لم يكن بالاجسام البسيطة التي ليس نوع طبيعتها نوعا واحدا وهذا حق *

(واما ان جعلنا) الامكان جهة داخلة على المحمول لم يجب صدق عكس النقيض عند ذلك فانا نقول ان امكن في الجواهر التي ليس نوعها نوعا واحدا ان

تشترك

تشترك في صفة واحدة امكن في الاشياء التي لا تشترك في صفة واحدة ان يكون نوع طبيعتها واحدا ولما كان بطلان ذلك ظاهرا علمنا ان هذا الاعتبار غير صادق *

(الفصل السادس في ان الفلك ليس بحار ولا بارد ولا رطب ولا يابس)

(الفصل السادس في ان الفلك ليس بحار ولا بارد ولا رطب ولا يابس)

(قال الشيخ) اذا ثبت انه ليس بثقيل ولا خفيف وجب ان لا يكون حارا ولا باردا لان الحرارة والبرودة لازمان متعاكسان على الخفة والثقل فالمادة اذا امعن فيها التسخين خفت و اذا خفت سخنت واذا اشتد بردها ثقلت واذا ثقلت بردت فالحر و البرد ينعكسان على الثقل والخفة فحيث لا ثقل ولا خفة وجب ان لا يكون هناك حر ولا برد *

(وهذه الحجة) ركيكة جدا فان لقائل ان يقول هب ان في عالمنا هذا لا توجد الحرارة والبرودة الا مع الثقل والخفة فما الدليل على انهما لا توجدان في شيء من المواضع الا مع الثقل والخفة *

(فان قيل) الحرارة علة الخفة والبرودة علة الثقل فلئن كانا موجودين في الافلاك لكان من الواجب ترتب المعلولين عليهما *

(فنقول) انه لا يكفي في حصول الشيء حصول العلة الفاعلية فقط بل لا بد من حصول العلة القابلية ايضا فمن الجائز ان لا يحصل الثقل والخفة لاجل ان المادة الفلكية لا تقبل الواحد منهما لا لعدم الحرارة والبرودة بل لعدم القبول وهذا كالحركة فانها علة السخونة ثم ان حركات الافلاك لا توجب سخونتها فكذا ها هنا *

(قال) واما انه ليس برطب ولا يابس فلان الرطب هو الذي يقبل الاشكال الغريبة بسهولة واليابس هو الذي يقبل ذلك بعسر وقد ثبت ان الخرق على

الفلك محال وانت قد عرفت انه ليس حقيقة الرطب واليابس ماذكره فبطل هذا الكلام *

(ونقول) المعتمد في ان الفلك ليس بحار ولا بارد ان نقول لو كانت الاجرام السماوية حارة لكانت فى غاية الحرارة ولو كان كذلك لكان مايقرب منها من اعلى الجو والجبال الشامخة اشد حرا ولا ستحال ان تكون الشمس مختصة عند طلوعها بالاسخان دون السموات مع انها اضعاف اضعافها بل هى فيها كقطرة في بحر والتوالى كلها باطلة فالمقدم مثله (بيان انها لو كانت حارة) لكانت في غاية الحرارة لان طبيعتها اذا كانت مقتضية للحرارة وهى في مادة بسيطة من غير عائق ولا مانع وجب ان تفيد كمال السخونة لان المسخن اذا لقى القابل للسخونة خاليا عن كل مايعوق عنها وجب ان تحدث فيه منه سخونة والسخونة من شانها تسخين ما تلاقيه فهذه القوة المسخنة اذا احدثت حدا من السخونة ثم لم تفد بعد ذلك سخونة وكذلك السخونة الموجودة فى المادة اذا لم تفد سخونة اخرى فاما ان يكون لخلل في المقتضى او لخلل في القابل وكلاهما ظاهر الفساد لان الطبيعة لاشك فى انها مسخنة وتلك المادة لاشك انها قابلة للسخونة فاذا كان كذلك وجب ان تكون القوة المسخنة تفيد السخونة البالغة الى اقصى النهاية *

(فان قيل) اليس انكم قد بينتم ان الموضوع اذا عرض له الاشتداد والتنقص في شئ من الاعراض فانه ليس هناك عرض واحد بالشخص باق مع مراتب الاشتداد والتنقص بل يكون الحاصل في كل آن يفرض عرض آخر يخالف الحاصل في الآن الآخر بالماهية فعلى هذا السخونة الفاترة مخالفة في الماهية للسخونة العظيمة ولا يلزم من كون الشئ موجبا للشئ ان يكون موجبا لما يخالفه في الماهية فاذاً لا يجب من كون القوة المسخنة مؤثرة في سخونة فاترة ان تكون

مؤثرة في سخونة عظيمة وكذلك لا يلزم من قبول المادة لاحدى السخونتين ان تكون قابلة للاخرى *

(فنقول) المادة اذا كانت قابلة لسخونة معينة وحصل فيها ما يقتضى بانفراده ذلك القدر من السخونة ثم حصلت فيها حركة او سبب آخر يقتضى مثل ذلك القدر من السخونة لو كانت منفردة فعند اجتماعها لا يخلو اما ان لا يحصل الا ذلك القدر من السخونة فحينئذ يجتمع على المسبب الواحد سببان مستقلان وقد عرفت فساد ذلك واما ان لا توجد السخونة اصلا فحينئذ تكون المادة مع حصول السببين للسخونة خالية عن السخونة هذا خلف (وبتقدير صحته) فالمقصود حاصل وهو خلو الفلك عن السخونة او تحصل سخونة اقوى من السخونة التى تقوى على افادتها القوة الموجودة فى المادة فيكون في المادة وفاء لقبول الازيد من تلك السخونه المحدودة بذلك الفرض وهو المطلوب (واذا ثبت) ان المادة لا ينحصر قبولها للسخونة فى حد معين بل هى قابلة لجميع مراتب السخونات المتخالفة بالشدة والضعف والسبب حاصل ايضا لان القوة اذا افادت ذلك الحد من السخونة وذلك الحد من السخونة لو انفرد كان مفيدا لسخونة اخرى فوجب ان يفيد السخونة فى هذه المادة وكيف لا والفاعل حاصل والقابل موجود فاذاً وجب ان تتزايد السخونة وعلى هذا يجب ان تنتهى تلك السخونة الى حد لا يمكن الزيادة عليها * اللهم الا لعائق مانع وذلك اما طبيعى واما قسرى ومحال ان يكون طبيعيا والا لكانت الطبيعة المقتضية للسخونة التى هى مقتضية لسخونة اخرى مقتضية لما يكون عائقا عن ذلك فتكون مقتضية لفعلين متعاندين وذلك محال (واما القسرى) فذلك انما يكون بملاقاة جسم لكن الملاقى للفلك هو النار وذلك مما يعين على

السخونة فيما يقبلها لا انها تعوق عن ذلك فتبين ان الفلك لو كان حارا لـكان
في غاية الحرارة ولو كان في غاية الحرارة لوجب ان يكون اعالي الهواء اسخن
من الهواء القريب من الارض لانه اقرب الى المسخن وليس كذلك بل
كان من الواجب ان يحترق كل هذه العناصر لان الارض بالنسبة الى الافلاك
عديمة النسبة بل كان من الواجب ان لا يظهر تاثير الشمس في الاسخان
عند الطلوع لان المؤثر الضعيف الجسماني لا يظهر اثره عند حصول المؤثر
القوي وكل هذه التوالي باطل فدل ذلك على ان الفلك ليس بحار ولا بارد *

(فان قيل) المفسد او المؤثر باي اثر كان هو السطح المماس وهذا السطح يكون
على طبيعة واحدة وان كان الجسم الذي وراءه ضعيفا او عظيما او صغيرا ولما
لم يكن السطح المحيط بالهواء من النار مؤثرا في افساد الهواء وجب ان لا يؤثر
في ذلك عندما تكون الافلاك كلها نارية *

(وجوابنا) ما ستعرف ان الاجسام كلما ازدادت عظما ازدادت قوة وبهذه
الحجة تظهر انها ليست بباردة والا لاستولى الجمود على العناصر كلها الا ان يقال
بان طبيعتها وان اقتضت البرد الا ان النار المجاورة لها تكسر من تلك البرودة
فحينئذ يكون ذلك اعترافا بان مادتها قابلة للحرارة والحركة السريعة التي
لها فاعلة للسخونة فاذاً هناك الفاعل للسخونة والقابل لها حاصلان فوجب
حصول السخونة القوية ويعود ما ذكرناه وفي هذه الحجة مزيد مباحث
سيأتي بعد ذلك *

(ومما يدل) على ان الكواكب ليست نارا ان النار شفافة على ما سياتي
والكواكب غير شفافة فان بعضها يكسف بعضا ولا ايضا نارية والا لاحترقت
واشتعلت وكانت النارية التي في ذلك الكوكب تفرق بين تلك الاجزاء

لكن التوالي باطلة لان انوارها المختلفة لازمة لها فبعض يضرب نوره الى الحمرة
وبعض الى الصفرة وبعض الى البياض وبعض الى الكمودة فبطل ما يظن
من كونها نارا او نارية وهذه حجة اقناعية *

(الفصل السابع في انها غير ملونة)

(الفصل السابع في انها غير ملونة)

(اما ان الافلاك) شفافة فذلك ظاهر لانها لا تحجب الابصار عن رؤية
ما وراءها واما الكواكب فلا شك انها غير شفافة لان الاسفل منها يكسف
الاعلى اما القمر فالنور واقع عليه من الشمس والا لما يقدر بحسب ما يوجبه
وضعه من الشمس قربا وبعدا ومما يحقق ذلك زوال الضوء عنه عند توسط
الارض بينهما *

(واعلم) ان الجسم لا يقبل النور عن غيره الا ان يكون له لون خاص فان النور
لا يستقر على سطح الشفاف فيدل على ان للقمر لونا ويحس بذلك اللون
وهو القتمة القريبة من السواد عند الكسوف *

(فان قيل) فلماذا لا يحس بذلك اللون عند الاجتماع حتى يرى نصف كرته
على ذلك اللون عند الاجتماع كما يرى نصفه مضيئا عند الاستقبال *

(فنقول) اذا وقع عليه ضوء الشمس عن جهة استضاء سائر سطحه استضاءة ما
وان كان ليس بذلك المبلغ وحينئذ لا يكون ذلك الجانب الآخر قويا في لونه
ولا في ضوئه فلا يحس بالواحد منهما ولذلك يحس بلونه عند الكسوف واما
سائر الكواكب فهل انوارها مستفادة من الشمس او لها ذلك من ذواتها
فالاشبه هو الاخير لوجهين *

(الاول) ان انوارها لو كانت فائضة عن الشمس لظهر فيها عدم النور
والهلالية في التزيد والتنقص لاجل البعد والقرب من الشمس كما في القمر *

(الثانى) ان الكواكب مختلفة فى انوارها لحمرة المريخ و بياض المشترى وظلمة زحل ولو كان ذلك مستفادا من الشمس لما كان كذلك*

(و اعترض) بعضهم على الاول فقال هذا انما يظهر في القمر لكونه تحت الشمس فيكون له وجه الينا ووجه اليها فعند الاجتماع كان الوجه الذى يلينا غير الوجه الذى يليها فلم يكن فيه نور وعند الاستقبال الوجه الذى يليها هو الذى يلينا فامتلأ نورا وبينهما يختلف حاله فى الزيادة و النقصان بحسب القرب والبعد واما سائر الكواكب فلكونها فوق الشمس يكون الوجه الذى لها الينا هو بعينه الذى الى الشمس فلا يعرض لها فوق ولا امتلاء ولا زيادة و لا نقصان*

(والجواب) ان هذا الشك لا يتوجه في الزهرة وعطارد لكونهما تحت الشمس بدليل انهما يكسفان الشمس ويفعلان اختلاف المنظر اكثر مما يفعله الشمس وايضاً فلان الكواكب العلوية اذا كانت عند سمت الرأس ولم تكن الشمس مقابلة لها ولا مقارنة فلا يكون الوجه المقابل منها للشمس هو الوجه المقابل منها لنا بل بعض ذلك فكان من الواجب ان يختلف حالها فى الزيادة والنقصان بحسب اختلاف الاتصالات*

(واعترضوا على الحجة الثانية) بما لا جواب عنه وهو ان طبائع الكواكب متخالفة ونور الشمس اذا اشرق على المختلفات ظهرت عليها انوار مختلفة لاختلاف القوابل والمستعدات نعم هذا يدل على ان لكل واحد من الكواكب لونا مخصوصا زائدا على ماله من الضوء ولولا ذلك لاستحال اختلافها فى الانوار*

(فان قيل) اذا حكمتم بان الكواكب لها كيفيات مبصرة وجب ان تكون

لها

لها كيفيات ملموسة لان الحكماء اتفقوا على ان كل ماله قوة الابصار فله قوة اللمس ولا ينعكس فاللمس اذاً اقدم من البصر لكن نسبة البصر الى المبصر كنسبة اللمس الى الملموس فاذا ابدلنا النسبة تكون نسبة الملموس الى المبصر كنسبة اللمس الى البصر لكن اللمس اقدم من البصر فالملموس اقدم من المبصر* وقد بين الشيخ فى الشفاء ان ابدال النسبة انما اقام البرهان على صحته فى المقادير و العدديات ولم يثبت ذلك فى الطبيعيات ولا يمكن ان تقوم عليه حجة فلا يمكن التعويل عليه واطنب فى شرحه بما لا حاجة الى اعادته لاسيما وليس للشك قوة قوية على ان من الناس من يمنع تقدم قوة اللمس على قوة الابصار فان الفلك عنده يبصر ولا يلمس*

(الفصل الثامن في انه ليس لطبيعة الفلك ضد)

(الفصل الثامن فى انه ليس لطبيعة الفلك ضد)

(قالوا لو كان) لطبيعة الفلك ضد لكان اللازم عن ضده ضد اللازم عنه لكن اللازم عنه هو الحركة المستديرة والحركة المستديرة لا ضد لها لما ثبت فاذاً ليس لطبيعته ضد*

(وتحقيق الشرطية) هو ان اللازم عن ضد الفلكية ان لم يكن ضد اللازم عن ضد الفلكية فاما ان لا تكون بينهما مقابلة بوجه ما او تكون بينهما متابلة فان لم يكن بينهما تقابل بوجه اصلا كان اللازم عن الفلكية وعن ضدها امران متماثلان فيكون ذلك معنى عاما لهما فلا يكون متعلقا بخصوصية الواحد منهما التى بهما يتضادان لان ذلك اللازم اما ان يكون ثبوته متوقفاً على خصوصية احدهما فيمتنع ثبوته الا عند تلك الخصوصية فلا يكون حاصلا للآخر واما ان لا يتوقف على تلك الخصوصية فحينئذ يكون تعلقه بغير المعنى الذى يخص كل

واحد منهما فهو لاحق لمعنى عام واللاحق لمعنى عام(١) يخصص العام لكن الحركة المستديرة الثابتة لفلك معين حركة شخصية غير مشتركة بينه وبين غيره حتى يجعل ذلك معنى عاما فاذاً لازم ضد الفلكية المعينة لابد وان يكون مقابلا للازم تلك الفلكية هكذا قاله الشيخ (ومدار الحجة) على ان المعلول النوعى لايجوز ان يكون معلولا لامور مختلفة وذلك مماقد منا ابطاله فعلى هذا لا استحالة في ان يكون للضدين فعل مشترك (والجواب) عن هذا الشك قريب *

(ثم قال) واقسام التقابل على ماعرفت اربعة ومحال ان يكون ذلك التقابل تقابل المضافين اذلازم الشيء لايجب ان يكون بحال لايعقل الامع تعقل لازم ضده ولا يوجد الامع وجود لازم ضده ومحال ان يكون تقابل اللازمين تقابل العدم والملكة حتى يصدر عن الفلكية شيء ولا يصدر عن ضدها اثر لان الصورة الفلكية مقتضية للحركة المستديرة فاذالم يكن ضدها مقتضيا لشيء فالمادة المتجسمة بتلك القوة امان يكون فيها مبدء حركة اولا يكون فان لم يكن كانت المادة خالية عن مبدء الحركة وقد عرفت ان ذلك محال اويكون فيها مبدء حركة ومبدء الحركة ليس هو تلك القوة لانا فرضنا هاغير فاعلة فاذاً هو قوة اخرى فيكون في جسم واحد مبدء مسكن ومبدء محرك هذا خلف فثبت ان التقابل بين لازم الفلكية ولازم ضدها ليس تقابل العدم والملكة وذلك بعينه يبطل ان يكون ذلك التقابل تقابل السلب والايجاب ومحال ان يكون التقابل بينهما تقابل الضدين لما ثبت ان الحركة المستديرة لاضد لها فاذاً يستحيل ان يكون

(١) وجدنا عبارة زائدة على حاشية نسخة وهي كذا! يخصص نوعا يخصص العام الملحوق بنوعه فالنوعى المتخصص لايجوز ان يكون لازما للضدين والحركة المستديرة المشار اليها هى نوعية بل شخصية فلا تكون لازمة لطبيعة ولضدها ١٢

يعقل

يعقل للصورة النوعية التى للفلك ضد فاذاً يستحيل ان يكون لتلك الصورة النوعية ضدو هو المطلوب *

(فان قيل) الحركة المستديرة انما تفعلها نفس ذات ارادة واختيار فكيف نسبتموها الآن الى الطبيعة الفلكية حتى بنيتم هذا الاصل عليه (فنقول) الصورة المقومة لجوهر السماء هى هذه النفس التى يلزمها هذا الاختيار واذا كان مبدء الحركة هو النفس ثم ثبت انه لاضد لها فقد ثبت المطلوب *

(الفصل التاسع في ان الفلك غير كائن)

(الفصل التاسع في ان الفلك غير كائن)

(وعليه برهانان الاول) ان الفلك ليس لصورته ضد وكل ماليس لصورته ضد فهو غير كائن فالفلك غير كائن (اما الصغرى) فقد ثبتت وبرهان الكبرى ان نقول ان لكل كائن مادة سابقة عليه فتلك المادة قبل حدوث الصورة المعينة فيها اما ان تكون خالية عن كل الصور اولا تكون وخلو المادة عن كل الصور ممتنع فاذاً قد كانت قبل حدوث الصورة الفلكية فيها صورة اخرى فتلك الصورة اما ان تكون منافية للفلكية ترتفع عند حدوثها اولا تكون فان كانت منافية لها فهى مضادة للفلكية هذا خلف وان لم تكن منافية للفلكية فتكون الفلكية عرضت لمادة متقومة بصورة وتلك الصورة باقية عند حدوث الفلكية فلا تكون للفلكية صورة مقومة بل ربما كان عارضا غير لازم فلا يكون حدوثها كونا للفلك بل ربما كان استكمالا ثم لينظر الآن في ان المادة مع تلك الصورة هل تقبل الحركة المستقيمة والخرق وغير ذلك مما تقبله الاجرام العنصرية اولا تقبل فان لم تقبل شيئا من ذلك كان الفلك موجودا قبل تكونه فلم يكن متكونا وان قبل تلك الصفات لم يكن هو المحدد للجهات لان كل ماقبل الحركة المستقيمة فقد كانت الجهة موجودة لابه فلا يكون المحدد

محدداهذا خلف فظاهر ان المادة الفلكية لن توجد فيها صورة سوى تلك
الصورة وكل ما كان كذلك فالسكون عليه محال * واعلم ان هذه الحجة انما
تمشى فى الفلك المحدد لا فى غيره *

(فان قيل) دعواكم ان ماليس لصورته ضد فهو غير كائن منقوض بالانسانية
والفرسية وما يجرى مجراهما فانهما يتكونان لا عن اضدادهما بل عن العدم المحض
فكذا ها هنا *

(فنقول) المادة قد تكون مركبة من اجتماع عدة اجسام مختلفة الطبائع
وقد تكون الصورة مقومة لذلك المجموع مثل بدن الانسان و الفرس فانه
يجتمع من اجزاء العناصر وتكون الصورة الفرسية او الانسانية مقومة لذلك
المجموع وليس لذلك المجموع وجود قبل حصول الصورة المقومة لها حتى
يقال بانه يجب ان تكون له صورة اخرى تضاد الفرسية فاما المتكون الذى له
مادة بسيطة مثلا كمادة النار فانها قد كانت لا محالة موجودة قبل حصول النارية
فيها فلا جرم يجب ان يكون موصوفا بما تضاد النارية *

(ولا يقال) انكم ادعيتم ان المادة تكون سابقة على حدوث الكائن
والآن فقد جعلتم البدن الحيوانى مادة للصورة الحيوانية مع انه غير سابق عليها
(لانا نقول) المادة تكون سابقة على حدوث الكائن الذى هو البدن
الانسانى ولما كان حادثا وجب ان تكون له مادة آخرى وهى اجزاء العناصر
واجزاء العناصر سابقة على اجتماعها وقبل اجتماعها كانت موصوفة بما هو
كالمضاد لاجتماعها وهو كونها متفرقة فظاهر ان المادة البسيطة قبل حدوث
الصورة المعينة فيها يجب ان تكون موصوفة بضد تلك الصورة او بما يجرى
مجراها وان هذا الحكم غير واجب فيما مادته غير مركبة *

(البرهان

(البرهان الثانى) لو كان الفلك كائنا لصحت الحركة المستقيمة عليه والتالى
باطل فالمقدم باطل (بيان الشرطية) ان كل ما يتكون فلابد ان يكون جسما
مخصوصا وكل جسم مخصوص فله حيز فالمتكون حيز فلا يخلو اما ان يكون
تكونه فى حيزه الملائم اوفى الحيز الغريب عنه فان كان فى الحيز الغريب عنه
فلا يخلو اما ان يقف فيه بطبعه اولا يقف (والاول) يوجب ان يكون الحيز الغير
الطبيعى طبيعيا هذا خلف (والثانى) يقتضى ان يكون عوده اليه بميل مستقيم
لان ماعدا الميل المستقيم يكون فيه صرف عن التوجه الى تلك الجهة (واما ان كان
تكونه) فى الحيز الملائم له فيكون ذلك الحيز قبل تكون هذا الشئ فيه اما ان
يقال بانه كان خاليا عن الجسم او ما كان خاليا والاول محال لاستحالة الخلاء
والثانى لا يخلو اما ان يبقى الجسم الاول فى ذلك الحيز عند تكونه فيه او لا يبقى
(والاول) محال لامتناع التداخل على الاجسام (والثانى) لا يخلو اما ان يكون
ذلك الجسم الذى خرج عنه من نوع هذا المتكون اوليس من نوعه فان كان من
نوعه فهو قابل للميل المستقيم فهذا المتكون ايضا قابل لذلك وان لم يكن من
نوعه فحصوله فى ذلك المكان ليس بالطبع فحين ما حصل فى ذلك المكان لا شك
انه قد اخرج الجسم الذى هذا المكان مكانه وذلك الجسم لا شك انه يطلب
العود اليه طلبا طبيعيا بميل مستقيم فجوهر متمكن هذا المكان قابل للميل
المستقيم فهذا المتكون ايضا قابل للميل المستقيم فظهر ان كل كائن ففيه ميل
مستقيم لكن الفلك يمتنع ان يكون كذلك فهو غير كائن *

﴿الفصل العاشر فى ان الفلك لا يقبل النمو﴾

(الفصل العاشر فى ان الفلك لا يقبل النمو)

(وذلك لوجهين الاول) ان كل نام ففيه زيادة حاصلة كائنة من جنسه
وقد ثبت ان الكون على كلية الفلك او على اجزائه محال *

(والثانى) ان كل نام ففيه حركة مستقيمة الى احياز قد كانت خالية قبل نموه اومشغولة بغيره والقسمان محالان لان خارج الفلك والخلاء محال ايضا وهو ايضا غير قابل للاستحالات المؤدية الى افساد الجوهر *

(الفصل الحادى عشر فى انه غير فاسد)

(لو صح) عليه الفساد لم تكن مادية موقوفة على صورته ولو لم يكن كذلك لصح ان تقبل قبل صورته صورة اخرى (١) فحينئذ يكون كائنا لكن التالى باطل فالمقدم مثله بل نقول كل ما صح عليه الفساد يجب ان يكون كائنا لان المادة الموضوعة للصورة اما ان يجب مقارنتها لها اولا يجب فان وجبت فالفساد عليه محال وان لم تجب فلها قوة على وجود تلك الصورة وقوة على عدمها وكل ما كان كذلك امتنع ان تكون له قوة على ثبوت تلك الصورة دائما والا فليقدر ثبوت تلك الصورة دائما فاما ان تكون قوته على عدم تلك الصورة محدودة الى حد اوغير محدودة الى حد فان كانت محدودة وجب ان يكون فيما وراء ذلك الحد ان لا تكون القوة على العدم حاصلة مع ان المادة والاحوال كلها متشابهة هذا خلف وان لم تكن محدودة الى حد فلها قوة على عدم تلك الصورة دائما وكل ما كان مقويا عليه فرض ما لزم من فرض وجوده كذب فاما ان يلزم منه محال فلا لان ما يلزم من وجوده المحال فهو محال ولا شئ من المحال بمقو عليه وقد فرضناه مقويا عليه هذا خلف فلنفرض المادة موصوفة بتلك الصورة ازلا فلنفرض ايضا انها تصير موصوفة بعدم تلك الصورة ازلا فتكون تلك الصورة دائمة الثبوت واللاثبوت هذا خلف اوتصير فى بعض الاوقات دائمة اللاثبوت فى كل الاوقات بعد ان كانت

(١) فى نسخة ان يكون قبل كل صورة صورة اخرى ١٢

دائمة الثبوت فى كل الاوقات وهذا اظهر امتناعا من الاول فان ما كان ثابتا دائما فليس فيه قوة فساد فاذاً ما فيه قوة فساد فهو غير دائم فلو كان فى الفلك قوة فساد لما كان دائم الوجود ولكن التالى باطل فالمقدم مثله *

(ومن هذه الحجة) يمكن ان يقال ليس للسماء اول زمانى والا لكان لعدمه المتقدم عليه استمرار فى مدة غير متناهية فالفلك ان كان له قوة على الوجود فتلك القوة اما ان تكون متناهية اوغير متناهية وكلاهما قد ظهر بطلانه مع فرضنا ان لا ثبوته غير متناه وان لم تكن له قوة على الوجود وجب ان لا يوجد لكنه موجود فاذاً له قوة على الوجود دائما وكل ما كان كذلك فليس له قوة على العدم الازلى فاذاً هو موجود من الازل الى الآن وانما يتقدمه مبدعه بالذات لا بالزمان ويجب ان نتفكر ههنا فى كيفية خروج جزئيات الحوادث *

(الفصل الثانى عشر فى محو القمر)

(امتناع بعض المواضع) فى وجه القمر عن قبول النور التام اما ان يكون بسبب خارج عن جرم القمر اوغير خارج عنه فان كان بسبب خارج عنه فاما ان يكون لمثل ما يعرض للمرآة من وقوع اشباح الاشياء فيها فاذا رؤيت تلك الاشياء لم ترَ براقة فكذلك القمر لما تصورت فيه اشباح الجبال والبحار وجب ان لا ترى تلك المواضع فى غاية الاستنارة واما ان يكون ذلك بسبب ستر ساتر والاول باطل بوجوه اربعة *

(اما اولا) فلان الاشباح لا تحفظ هيآتها مع حركة المرآة وبتقدير سكونها لا يستقر تلك الاشباح فيها عند اختلاف مقامات الناظرين و الآثار التى فى وجه القمر ليست كذلك *

(واما ثانيا) فلان القمر ينعكس عنه الضوء الى البصر وما كان كذلك لم يصلح

التخييل *

(واما ثالثا) فلانه كان يجب ان يكون تلك الآثار كالكرات لان الجبال في الارض كتضريس اوخشونة في سطح كرة وليس لها من المقدار قدر ما يؤثر في كرية الارض فكيف لا شباحها المرئية في المرآة *

(واما رابعا) فلان المرآة لا تؤدى الاشباح الا اذا كانت على حد من القرب (وهذا الوجه ضعيف) اذ يحتمل ان يقال ان ذلك انما يكون اذا كانت المرآة صغيرة واما اذا كانت كبيرة والاشياء التي وقعت اشباحها على المرآة كثيرة فما المانع ان ترى اشباحها من بعيد *

(واما ان كان ذلك) بسبب ساتر فذلك الساتر اما ان يكون عنصريا او سماويا و الاول باطل لوجهين (اما اولا) فلانه كان يجب ان تكون المواضع المستنيرة من جرم القمر مختلفة باختلاف مقامات الناظرين (واما ثانيا) فلان ذلك الساتر لا يكون هواء صرفا ولا نارا صرفة لأنهما شفافان فلا يحجبان بل لا بد وان يكون مركبا اما بخارا واما دخانا وذلك لا يكون مستمرا (واما ان كان الساتر سماويا) فهو الحق وذلك انما يكون لقيام اجسام سماوية كوكبية قريبة المكان جدا من القمر ويكون من الصغر بحيث لا يرى كل واحد منها بل جملتها على نحو مخصوص من الشكل وتكون اما عديمة الضوء او يكون ضوءها اضعف من ضوء القمر فترى في حالة اضاءته مظلمة *

(واما ان كان ذلك) بسبب عائد الى ذات القمر فلا يخلو اما ان يكون جوهر تلك المواضع مساويا بجوهر المواضع المستنيرة من القمر في الماهية او لا يكون فان لم يكن كان ذلك لارتكاز اجرام سماوية مخالفة بالنوع لنوع القمر في جرمه كما ذكرناه قبل وهو قريب منه واما ان تكون تلك المواضع مساوية

كبيرة الماهية

كتابخانه مجلس شوراى ملى ١٣٢

الماهية لجرم القمر فحينئذ يمتنع اختصاصها بتلك الآثار الا بسبب خارجي لكنه قد ظهر لنا ان الاجرام السماوية لا تتأثر لشيء عنصري ولذلك ابطلنا قول من قال ان ذلك المحو بسبب السحاق (١) عرض للقمر من مماسة النار لوجهين *

(اما اولا) فلان ذلك يوجب ان يتأدى ذلك في الازمان الطويلة الى العدم والفساد بالكلية والارصاد المتوالية مكذبة لذلك *

(واما ثانيا) فالقمر غير مماس للنار لانه في فلك تدويره الذي هو في حامله الذي بينه وبين النار بعد بعيد بدليل ان النار لو كانت ملاقية لحامله لتحركت بحركته الى المشرق وليس كذلك لان حركات الشهب لا تكون في الاكثر الا الى جهة المغرب وتلك الحركة تابعة لحركة النار والحركة المستديرة التي ليست للنار بذاتها فانها مستقيمة الحركة فذلك لها بالعرض تبعا لحركة الكل فبطل ما قالوه *

(الفصل الثالث عشر في المجرة)

(الاقسام) المذكورة في الحوالي هي آراء مقولة فيه عائدة في المجرة والاشبه انها اجسام كوكبية تصغر احادها عن ابصارنا وجملتها في الفلك كالآثار في القمر وانها في فلك الكواكب الثابتة بدليل انه لا تتغير اوضاع الثوابت عنها قط والاكثرون على انها آثار دخانية او بخارية واقعة تحت فلك القمر وهذا الرأي يبطل بما ذكرنا في المحو *

(الفصل الرابع عشر في حركات الكواكب)

(الآراء الممكنة) في ذلك ثلاثة *

(اما ان يكون) الفلك ساكنا والكواكب تتحرك فيه *

(واما ان يكون) الفلك متحركا والكواكب فيه ايضاً متحركة اما في سمت

(الفصل الثالث عشر في المجرة) (الفصل الرابع عشر في حركات الكواكب)

(١) اي المحاق ١٢

حركته او مخالفاً لذلك كما تحرك السمك في الماء الجارى *

(واما ان يكون) الفلك متحركا والكواكب ساكنة *

(اما الرأى الاول) فيبطل بما ذكرناه من ان ذلك يوجب الخرق الذى لا يحصل الا بحركة الاجزاء على الاستقامة وذلك محال *

(واما الرأى الثانى) فحركة الكواكب ان فرضت مخالفة لحركة الفلك فذلك يوجب الخرق ايضاً وان كانت حركتها الى سمت حركة الفلك فذلك مما يتوهم على وجهين (احدهما) ان تتحرك الكواكب لا مثل حركة الفلك فذلك يوجب الخرق ايضاً او مثله (١) فتعرض للكواكب ان لا تفارق مكانها مثل السابح فى الماء الجارى اذا سبح مواجها سمت مسيل الماء فان له ان يسكن حتى يسبقه السيل ولما كان هذا التوقف سكونا فخالفه وهو محاذاته للسيلان حركة مع انه لا يخرق الماء ولا يفارق مكانه فحركة الكواكب على هذا الوجه مما لا يوجب الخرق وذلك مما لم يقيموا الحجة على امتناعه واما ان عرض من حركته زواله من مكانه فذلك يوجب الخرق فيكون محالا *

(ومما احتجوا به) فى باب امتناع حركة الكواكب ان الجسم الواحد لا يتحرك من ذاته الى جهتين مختلفتين فلو كانت الكواكب تتحرك بذواتها لاستحال وجود البعد المضاعف للقمر وغيره من الكواكب *

(ويمكن ان يقال) فى ذلك ان الاجسام الكوكبية بسيطة وكل بسيط فشكله الكرة فاذاً الاجرام الكوكبية كرات بسيطة ومكان كل جزء منه يمكن ان يصير مكانا للجزء الآخر منه لوجوب تساوى المتماثلات في جميع الاحكام الواجبة فاذاً جوهر الكوكب تصح عليه الحركة المستديرة فيكون فيه مبدء ميل مستدير على ما عرفت فلا يكون فيه مبدء ميل مستقيم على ما عرفت

فاذاً

(١) في نسخة او مثل حركة الفلك ١٢

فاذاً يستحيل ان تكون للكواكب حركة اصلا الا على سبيل انها تتحرك فى مواضعها على مراكزها بالاستدارة * وهذا الوجه مما يوضح امتناع الحركة عليها من جميع الوجوه *

﴿ الفصل الخامس عشر فى ان الافلاك متحركة وان حركاتها نفسانية ﴾

(الفصل الخامس عشر فى ان الافلاك متحركة وان حركاتها نفسانية)

(قد عرفت) ان الافلاك بسائط متشابهة الاجزاء فاختصاص كل جزء منه بجزء من حيزه لا يخلو اما ان يكون واجبا اولا يكون ومحال ان يكون واجبا والا لكان كل واحد من تلك الاجزاء مخالفا للآخر بالماهية لما عرفت من ان الاشياء المتساوية فى الماهية لا تلزمها لوازم مختلفة فيجب ان يكون الفلك مركبا هذا خلف وايضا فلانه وان كان مركبا لكنه يجب ان يكون في كل مركب اشياء كل واحد منها بسيط فلنفرض الكلام فى ذلك الجزء البسيط * (فنقول) اختصاص احد جزئيه بجزء حيز معين ليس لماهية والا لخالفه الجزء الآخر الذى هو مساوله في نوعيته وذلك محال فاذاً اختصاص كل جزء من الفلك بذلك الجزء من الحيز جائز فاذاً يصح على كل جزء ان ينتقل الى حيز الجزء الآخر (و قد عرفت) انه لا يمكن ان تكون فيه حركة مستقيمة فاذاً تصح عليه الحركة المستديرة فاذاً فيه مبدء ميل مستدير على ما عرفت ان كل ما تصح عليه حركة ففيه مبدء ميل لتلك الحركة فيكون متحركا على الاستدارة وقد عرفت ان المتحرك على الاستدارة يجب ان يكون حركته ارادية فالسماء متحركة بالارادة وعن هذا قيل فى الكتاب (١) الالهي (لخلق السموات والارض اكبر من خلق الناس ولكن اكثر الناس لا يعلمون) وليس المراد بذلك الكبر العظم والمقدار فان كل الناس يعلمون ذلك فالكبر الذى لا يعلمه الاكثر هو الكبر بالذات والشرف وذلك انما يتم بالحياة والادراك واظهر

(١) الكتاب المجيد ١٢

منه قوله تعالى (واوحى في كل سماء امرها)*

(ومما قيل) فيه من الاقناعيات ان الاجسام الخسيسة كيف تكون مخصوصة بالحياة والادراك والنطق والاجسام الشريفة النورانية تكون ممنوعة عن ذلك مع انها هي الاسباب لحصول الادراك والنطق في هذا العالم ومن المعلوم ان السبب اولى بكل كمال من مسببه واذا ثبت ان الافلاك حية صح اطلاق القول بان العالم كله حيوان ولا يقدح في ذلك كون العناصر الاربعة غير حية لقلة قدرها فان جملة العناصر الاربعة لا يكاد يكون لها عند الافلاك قدر محسوس فان القياس يوجب ان يكون هذه الجملة بالقياس الى فلك زحل كنقطة من دائرة فكيف بالقياس الى ما فوق فلك زحل ومن المعلوم انه اذا كان في جوف معدة الانسان مدرة صغيرة فانها لا تمنع من القول بان هذا البدن المشار اليه حي مع ان نسبة تلك المدرة الى بدن الانسان اعظم من نسبة العناصر الاربعة الى جملة السموات بل في بدن الحيوان اجسام كثيرة غير حية ولا حساسة مثل الاخلاط والعظام وغيرها فاذا لم يمنع ذلك فكذا ههنا بل اولى*

(الفصل السادس عشر في كيفية حركات الافلاك)

(اعلم) ان المتحرك لا بد ان يعرض له اختلاف وضع بالنسبة الى جسم آخر ولما كان الفلك المحدد متحركا وجب ان يعرض له اختلاف وضع بالنسبة الى جسم آخر وليس ذلك بالنسبة الى جسم آخر خارج عنه اذ ليس جسم آخر خارجا عنه فاذاً ذلك بالنسبة الى جسم داخل فيه وذلك الجسم لا يخلو اما ان يكون ساكنا او متحركا فان كان متحركا لم يلزم من اختلاف نسبة الفلك المحيط الى المحاط به المتحرك حركة المحيط لان بتقدير كون المحيط

ساكنا

ساكنا فانه يختلف نسبته الى المحاط به عند فرض حركة المحاط به فاذاً لا يظهر حركة المحيط الا بالنسبة الى محاط به ساكن حتى يكون اختلاف النسبة حاصلا من حركة المحيط*

(ولهذا قال الشيخ) في الاشارات وانت تعلم ان تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون للساكن وللمتحرك فيجب ان يكون عند ساكن ومعناه انك اذا نسبت جسما الى جسم متحرك سواء كان الجسم الاول متحركا او ساكنا فانه لا بد وان تختلف نسبة كل واحد منهما الى الآخر فلا يظهر به حركة الجسم الاول فاما اذا نسبت الجسم الى جسم آخر ساكن فعند اختلاف النسبة وتبدلها تظهر حركة الجسم الاول وانت ستعلم ان ذلك الجسم الساكن هو الارض*

(الفصل السابع عشر في اشارة خفية الى المنافع الحاصلة من حركات الافلاك في العالم العنصري)

(فنقول) قد ثبت بالارصاد حركات مختلفة فمنها حركة تشملها باسرها آخذة من المشرق الى المغرب وهي حركة الشمس اليومية وحركة اخرى من المغرب الى المشرق وهي ظاهرة في السبعة خفية في الباقية وانما عرفت بتمادي الارصاد وظهرت حركات اخر لهذه السبعة شمالية وجنوبية وسريعة وبطيئة ورجوعات واستقامات وهي للخمسة على الظاهر وثبت ان السماء لا تخرق وان حركاتها مستفادة من طبائعها وان الكون والفساد عليها ممتنع فيمتنع وقوع الاختلاف في حركاتها حتى ترجع بعد استقامتها او تستقيم بعد رجوعها او تبطئ بعد سرعتها او تسرع بعد بطوئها فاذاً من الواجب ان يكون هذه الاختلافات بسبب كرات مختلفة محيط بعضها بالبعض منها موافقة المركز ومنها خارجة المركز عن مركز العالم على ما هو مقرر في صناعة المجسطي*

﴿ واما الكواكب الثابتة ﴾ فانها وان كانت محفوظة الوضع الحاصل لبعضها عند بعض فانه لا يدرى ان المشتمل عليها كرة واحدة او كرات كثيرة بل بقى الامر فيه وفى اعداد الافلاك على المشهور المقبول عند الجمهور من غير حجة عقلية وقد ثبت ان التغيرات الحاصلة في عالمنا هذا مستندة الى حركات تلك الاجرام وتلك الحركات هي الحافظة للنظام في هذا العالم السفلى ونشير الى قليل من ذلك *

﴿ فنقول ﴾ لو لم تكن للكواكب حركة في الميل لكان التاثير مخصوصاً ببقعة واحدة وكان سائر الجوانب تخلو عن المنافع الحاصلة منه وكان الذى يقرب منه متشابه الاحوال وكانت القوة هناك لكيفية واحدة فان كانت حارة افنت الرطوبات واحالت كلها الى النارية ولم تكون المتولدات فيكون الموضع المحاذى لممر الكواكب على كيفية وخط ما لا يحاذيه على كيفية اخرى وخط المتوسط بينهما على كيفية اخرى متوسطة فيكون في موضع شتاء دائم يكون فيه النيوة والفجاجة وفى موضع آخر صيف دائم يوجب الاحتراق وفى موضع آخر ربيع او خريف لا يتم فيه النضج ولو لم يكن عودات متتالية وكانت الكواكب تحرك بطيئا لكان الميل قليل المنفعة و التاثير شديد الافراط وكان يفرض قريبا مما لو لم يكن ميل ولو كانت الكواكب اسرع حركة من هذه لما كملت المنافع وما تمت فاما اذا كان الميل يحفظ الحركة فى جهة مدة ثم ينتقل الى جهة اخرى بمقدار الحاجة ويبقى فى كل جهة برهة ليتم بذلك تاثيره بان يتكرر على المدار سريعا التشابه فعله ولا يفرط تاثيره فى بقعة ولا يزال كذلك فهذا لا يتم الا بحركة مستديرة على الوجه الواقع *

﴿ ومن منافع الطلوع والغروب ﴾ ان يصل التاثير الى جميع جوانب الارض

قدر الامكان ثم ان الارض عنصر ملون اغبر ليقف عليه النور المسخن ولولا ذلك لامتنع التكون من شدة البرد والجمود واما الافلاك فهى عديمة اللون شفافة اذ لو كانت ملونة لوقف الضوء على سطوحها واشتد الحر بسبب الانعكاس فيصير ذلك سببا لاحتراق العناصر *

﴿ بالجملة ﴾ فالعقول لا تقف الا على القليل من اسرار المخلوقات فسبحان الخالق المدبر بالحكمة البالغة والقوة الغير المتناهية *

﴿ الفصل الثامن عشر في بيان الحركة النفسانية التى للفلك ﴾

﴿ الفصل الثامن عشر في بيان الحركة النفسانية التى للفلك ﴾

﴿ قال ﴾ في رسالة التحفة لما ثبت ان الحركة الفلكية نفسانية فنقول النفس الفلكية لن تكون نباتية لمعنيين *

﴿ احدهما ﴾ ان النفس التى فيه ليست مبدأ للحركة النقلية *

﴿ وثانيهما ﴾ ان الفلك غير مغتذ ولا نام ولا مولد فلو كانت النفس النباتية موجودة له لكانت معطلة ولا تعطل فى الطبيعة * ولا حيوانية اما دراكة واما فعالة والدراكة اما الحواس الظاهرة والحاجة اليها لاجل التوقي عن المضار الخارجة والبدار الى المنافع الخارجة الواقعة بحسب الحس وهذه المعانى غير متقررة فى الجوهر الفلكى فاذاً لو كانت له الحواس الظاهرة لكان وجودها فيه معطلا و اما الحواس الباطنة فمن الظاهر ان وجودها متعلق بسبق الاولى فالم توجد الاولى لم توجد هي ونعنى بالاولى الحواس الظاهرة *

﴿ واما القوة الفعالة ﴾ الموسومة بالشوقية فانها متعلقة بافعالها بالتخيل والحس المشترك وقد بينا خلو الجوهر الفلكى عنها فاذاً وجودها فى الجوهر الفلكى معطل فهى اذاً غير موجودة فيه فبقى ان النفس الفلكية هي النفس الناطقة *

﴿ وقال ﴾ في الفصل الرابع من تاسعة الهيات الشفاء واما النفس المحركة فانها

قد تبين لك جسمانية متغيرة وليست مجردة عن المادة بل نسبتها الى الفلك نسبة النفس الحيوانية التى لنا الينا وهذا الكلام ذكره فى النجاة والاشارات ايضاً ولاشك ان بين الكلامين تناقضا واما ان الحق اي القولين فسيأتى فى علم النفس *

﴿ واما بيان ﴾ انه ليس في جوهر السماوات شهوة او غضب فقد قال الشيخ ان الفلك لا يستحيل الى حالة غير ملائمة فيرجع الى حالة ملائمة فيلتذ او يتنفر من مخيل له فيغضب فهذا هو القدر الذى قاله ويجب ان يتفكر في تقريره وتحقيقه *

﴿ الفصل التاسع عشر في كيفية تحريك الفلك المحيط للفلك المحاط به ﴾

(الفصل التاسع عشر في كيفية تحريك الفلك المحيط للفلك المحاط به)

﴿ ذكروا ﴾ ان ذلك على وجهين (احدهما) اختلاف مراكزهما فيكون الداخل فى جانب من الخارج حتى يكون مركز الداخل بمنزلة جزء من الفلك الخارج فينتقل بانتقاله ضرورة *

﴿ وثانيهما ﴾ ان السطح المقعر من الفلك الخارج مكان لما يحويه من الفلك الداخل فيتشبث المحوى به فيلزم قطباه جزئين من الحاوى طبعا لكونه مكاناله فينتقل بانتقاله فهذا ما قالوه *

﴿ ولا يعجبنى ﴾ هذا الوجه الاخير لان الفلك جسم متشابه الاجزاء فجميع ما يفرض فيه من النقط تكون متشابهة فنسبة كل نقطة تفترض فى المحوى الى كل نقطة تفترض في الحاوى نسبة واحدة فيستحيل ان يكون شيء من النقط المفترضة في المحوى متشبثا بنقط معينة من الحاوى وطالباً لها بعينها دون سائر النقط *

﴿ والعجب انهم ﴾ بنوا بيان صحة الحركة على جرم الفلك على ذلك فانهم قالوا

لما ثبت ان الفلك متشابه الاجزاء وكل جزء منه يلاقى شيئا امكن للجزء الآخر ان يلاقي ذلك الشيء وذلك يقتضى صحة الحركة عليه فاذا كان هذا قولهم ومذهبهم فكيف زعموا الآن ان النقطة المعينة من الفلك المحوى تطلب نقطة معينة من الحاوى دون سائر النقط فظهر ضعف هذا الكلام (ولعل الاولى) ان يجعل السبب في ذلك نفسانيا لاجسمانيا وهو ان النفس التى للجرم الاقصى اقوى من نفوس سائر الافلاك فلاجرم كماقويت على تحريك فلكها قويت على تحريك ما فى جوف فلكها وذلك لقوتها واستعلائها على سائر النفوس وبالله التوفيق *

﴿ الفصل العشرون فى ان الافلاك كرية الشكل ﴾

(الفصل العشرون في ان الافلاك كرية الشكل)

﴿ المعتمد ﴾ فيه ماذكرنا انها بسيطة وبينا ان الشكل البسيط الكرة ومما يقوى الاحتجاج به في ذلك ان الفلك الاقصى لو كان مضلعا لكان عند حركته تخرج تلك الزوايا من احيازها فتبقى تلك الاحياز خالية والخلاء محال واما الفلك الذى فى داخله فلو كان مضلعا لزم وقوع الخلاء فى داخله بالوجه الذى ذكرناه ولو كان بيضيا او عدسيا لكان اذا فرضنا حركته البيضية على قطره الاقصر او حركته العدسية على قطره الاطول لزم وقوع الخلاء وذلك محال *

﴿ ومما قيل ﴾ فيه من الاقناعيات ان اليق الاشكال بالجرم السماوى هو الشكل الكرى لانه اقدمها بالطبع واتمها بالذات واحوطها لما يحويه واحكمها في القوام اما تقدمه على سائر الاشكال بالطبع فلان احاطته بما يتشكل به تكون بالوحدة التامة واحاطة الاشكال الاخر بما تتشكل بها تكون بالكثرة اعنى الاضلاع والزوايا ولا شك ان الوحدة متقدمة على الكثرة واما اتميته بالذات فلانه ذو مبدء محدود وهو المركز وذو غاية محدودة وهى المحيط وذو واسطة محدودة

وهى البعد بينهما وهو بحيث متى زيد عليه او نقص منه لم يكن كريا وليست الحال في الاشكال الاخر كذلك واما احاطته لما يحويه فلانه يشتمل على كل شئ وجد قطره مساويا لقطره ولن يشتمل عليه شئ مما هو مساوله في المقدار واما احكام قوامه فلان سائر الاشكال ينحل الى المثلث والمثلث ينحل الى سائر المثلثات والدائرة لا تنحل الى شكل ولا ينحل اليها شكل واذا ثبت هذا وجب ان يكون الجرم السماوى الذى هو اكمل الاجسام مختصا بهذا الشكل الذى هو اشرف الاشكال و هذه حجة اقناعية ما بها بأس (فليكن) هذا آخر كلامنا في الاجرام الفلكية وبالله التوفيق *

(القسم الثاني في الكلام على الاجرام العنصرية * وفيه ثلاثة عشر فصلا)

(الفصل الاول في ترتيب العناصر)

(اقرب الاجسام) الى الفلك النار وهى محيطة بالهواء والهواء محيط بالماء والماء محيط باكثر الارض والارض في وسط العالم * والذى يدل على ان العنصر الملاصق للفلك هو النار وجهان *

(الاول) ان الخلاء محال كما مضى فاذاً الفلك يتحرك على جسم وطول محاكته يوجب سخونة ذلك الجسم ثم لا وقت الا وقد تقدمه اوقات غير متناهية والجسم البالغ في السخونة هو النار فاذاً العنصر الملاصق للفلك هو النار *

(الثانى) ان الشهب لا شك انها اجسام محترقة فلا بد وان يكون في الجو العالى هواء محرق وذلك هو النار *

(واما الجسم) الذى هو في غاية البعد من الفلك فهو في غاية البعد عن وصول تأثير حركته اليه فيكون ساكنا جامدا وذلك هو الارض (ولانا نرى) نصف الفلك ابدا طالعا ولو كانت الارض في جانب من جوانب الفلك لما كان كذلك *

(واذا

(واذا ثبت ذلك) فنقول الهواء الذى يقرب جدا من الفلك اذا صار نارا فالهواء الذى لا يكون شديد القرب منه لا يتسخن في غاية السخونة فذلك هو الهواء ومما لا شك فيه ان الماء طاف على الارض وراسب تحت الهواء فعلمنا ان مكان عنصر الماء تحت مكان عنصر الهواء فثبت بهذه الجملة الترتيب الذى ذكرناه *

(وبالحري) ان يكون كذلك لان النار لو كانت في حيز آخر لكان الجسم الذى يقرب من الفلك يصير ايضاً نارا وكان يصير عنصر النار زائدا على سائر العناصر وكان يحيلها ويفسدها (ثم ان) المجاور لكل جرم يجب ان يكون ملائماً له والهواء ملائم للنار برقته وحرارته ثم الماء ملائم للهواء برقته ولطافته وملائم للارض ببرودته فعلى هذا العناصر المتناسبة متجاورة والمتضادة مثل النار والماء والهواء والارض متباعدة وكل ما كان الطف فهو الى الفلك اقرب وما كان منها اكثف فهو عنه ابعد فهذا هو الوصف المحكم الذى عليه الوجود *

(الفصل الثانى في الرد على من جعل النار في وسط العالم)

(من الناس من زعم) ان حيز النار وسط العالم لان النار اشرف من الارض لكونها مضيئة لطيفة حسنة اللون وكون الارض كثيفة مظلمة قبيحة اللون وحيز الاشرف يجب ان يكون اشرف الاحياز فحيز النار اذاً اشرف والوسط اشرف الاحياز فالنار اذاً في الوسط *

(وجوابه) ان امثال هذه الحجج ليست برهانية بل هى من الاقناعيات الضعيفة جدا ومع ذلك فنحن نجيب عنها بمثلها *

(فنقول) اولا لا نسلم ان النار اشرف من الارض مطلقا فان النار ان رجحت على الارض باللطافة والضوء والحسن فالارض راجحة عليها بامور اربعة

(الفصل الثالث في بيان سكون الارض وحركتها)

(الاول) ان النار مفرطة الكيفية مفسدة والارض معتدلة غير مفسدة (الثانى) ان النار لاتبقى في المكان الغريب مثل ما تبقى فيه الارض فان النار في الحال تتفرق او تفسد وبالجملة تغيب عن الحس (الثالث) ان الارض حيز الحياة والنشو للنبات والحيوان والنار مضادة لذلك (الرابع) ان الحس البصرى اذا استحسن النار فليسمع مايقول الحس اللمسى (ثم وان سلمنا) ان النار اشرف من الارض وان الاشرف يقتضى ان يكون حيزه اشرف وان الشرف يقتضى التوسط لكنه انما يقتضى التوسط الشرفى واما التوسط المقدارى فلا شرف له واذا جعلنا النار ملاصقة للاجرام الفلكية كانت متوسطة بين الاجرام العنصرية وبين الاجرام الفلكية فبهذا يحصل الشرف فى الوسط مع ان الامر يكون على ما قلناه *

﴿ الفصل الثالث في بيان سكون الارض وحركتها ﴾

(من الناس) من جعل الارض متحركة ومنهم من جعلها ساكنة اما الذين يجعلونها متحركة فمنهم من جعلها متحركة على الاستقامة اما هابطة واما صاعدة ومنهم من جعلها متحركة بالاستدارة وجعل الفلك واقفا ساكنا وزعم ان الشمس والكواكب تشرق عليها وتغرب بسبب اختلاف محاذاة اجزاء الارض المتحركة بها وان كانت هى ساكنة لاتشرق ولاتغرب *

(والذى يدل) على بطلان حركتها بالاستقامة وجهان *

(الاول) انا اذا رمينا المدرة الى فوق فانها تعود وتصل اليها ولو كانت الارض صاعدة لما احتاجت المدرة الى العود لان الارض كانت تصل اليها ولو كانت الارض هابطة لما وصلت المدرة اليها لان حركة الاثقل اسرع والسريع لا يدرك الاسرع *

(والثانى

(والثانى) انها لو كانت صاعدة لكنا كل يوم اقرب الى الفلك فكان يجب ان تزداد عظم الكواكب كل يوم في حسنا لانا كل يوم نصير اقرب اليه ولوجب ان يكون المرئى لنا من الفلك كل يوم اقل مما كان مرئيا لنا من الفلك بالامس لانا كل يوم نصير اقرب منه ولو كانت هابطة لكان الامر بالعكس وكان صغر الكواكب كل يوم لزيد في حسنا ولكان المرئى كل يوم من الفلك اعظم *

(والذى يدل) على بطلان حركتها بالاستدارة وجهان *

(الاول) ما نشاهد من ان اجزاء الارض فيها ميل مستقيم وقد بينا ان كل ما فيه ميل مستقيم فلا يكون فيه ميل مستدير *

(الثانى) انه لو كان الامر كذلك لوجب في المدرة ان لا تنزل على عمود البتة بل كان لا بد من ان تنزل منحرفة ولكانت المدرة تتأخر عن المحاذاة ولما كان بعد مسقط السهم المرمى الى المشرق من الرامى كبعد مسقط السهم المرمى الى المغرب *

(واما القائلون بسكون الارض) فمنهم من جعلها غير متناهية من جانب السفل واذا كان كذلك لم يكن لها مهبط فلا تنزل والوجه في ابطال ذلك بيان تناهى الاجسام *

(ومنهم من) سلم كونها متناهية وهؤلاء فريقان فمنهم من زعم انه ليس شكلها الكرة ومنهم من سلم ذلك فاما الاولون فهم فريقان (الاول) زعم ان حدبة الارض فوق وسطحها اسفل وذلك السطح موضوع على الماء والهواء ومن شان الثقيل اذا انبسط ان يندعم على الماء والهواء مثل الرصاصة فانها اذا انبسطت طفت على الماء وان جمعت رسبت وهذا باطل من وجوه ثلاثة *

(احدها) انكم لما جعلتم سبب وقوف الارض قيام جسم آخر تحتها فان كان

السبب في قيام ذلك الجسم تحتها قيام جسم آخر تحت ذلك الجسم لزم التسلسل وهو محال وان لم يكن كذلك بل سبب قيامه هو نفس طبيعته فلم لم يقل في الارض كذلك *

(وثانيها) ان انبساط الارض من ذلك الجانب ليس طبيعيا لها لما ثبت ان شكل البسيط هو الكرة فذلك الانبساط عارض غير لازم وكان من الممكن ان لا يوجد وبتقدير ان لا يوجد كيف كانت حال الارض في حركتها وسكونها فان حركتها دائما محال لتناهي الجهات فلابد من سكون وحينئذ لا يكون ذلك السكون لاجل العلة التي ذكروها واذا جاز ذلك فليكن السكون الحاصل الآن لا للعلة التي ذكروها *

(وثالثها) وهو ان احتقان الهواء في الارض لا يكون طبيعيا بل هو عرضي وحينئذ يعود الكلام المذكور *

(والفريق الثاني) زعموا ان حدبة الارض اسفل وسطحها فوق وهو الذي يلينا وهو يبطل ايضا بما مضى *

(واما الذين) يسلمون كونها كرة فهم فريقان (الاول) من جعل سبب سكونها جذب الفلك لها من جميع الجوانب ويفرض منه ان لا يكون انجذابها الى احد الجوانب اولى من انجذابها الى الجانب الآخر فيلزم ان تقف في الوسط كما يحكى عن صنم حديدي في بيت مقناطيسي الجوانب فانه وقف في الوسط لتساوي الجذب من كل جانب (وذلك باطل) من وجهين *

(الاول) ان الاصغر اسرع انجذابا الى الجاذب من الاكبر فما بال المدرة لا تنجذب الى الفلك بل تهرب عنه الى المركز *

(الثاني) ان الاقرب اولى بالانجذاب من الابعد فالمدرة المقذوفة الى فوق

اولى بالانجذاب على اصلهم فكان يجب ان لا تعود *

(الثاني) من جعل سبب سكونها دفع الفلك بحركته لها من كل الجوانب كما اذا جعل شيء من التراب في قنينة ثم اديرت القنينة على قطبيها ادارة سريعة فانه يعرض وقوف التراب في وسط القنينة لتساوي الدفع من كل جانب وهذا ايضا باطل من وجوه خمسة *

(الاول) ان الدفع اذا كانت قوته هذه القوة فما باله لا يحس به مع ان قوته هذه القوة *

(الثاني) ما بال هذا الدفع لا يجعل حركة الرياح والسحب الى جهة بعينها *

(الثالث) ما باله لم يجعل انتقالنا الى المغرب اسهل من انتقالنا الى المشرق *

(الرابع) يجب ان يكون الثقيل كلما كان اعظم ان تكون حركته ابطأ لان اندفاع الاعظم من الدافع ابطأ من اندفاع الاصغر *

(الخامس) يجب ان تكون حركة الثقيل النازل من الابتداء اسرع من حركته عند الانتهاء لانه عند الابتداء اقرب الى الفلك (فهذا ما قيل) من الوجوه الفاسدة وابطالها *

(ثم الوجه المشترك) في ابطالها ان نقول ان جميع ما ذكرتموه من الجذب والدفع وانبساط احد الجانبين وانحدابه امور عارضة وغير طبيعية ولا لازمة للماهية فيصح فرض ماهية الارض عارية عنها فاذا قدرنا وقوع الممكن فاما ان تحصل الارض في حيز معين او لا تحصل في حيز معين بل اما ان تحصل في كل الاحياز او لا تحصل في شيء من الاحياز وهذان ظاهرا الفساد فبقي الاول وهو ان تختص الارض بحيز معين ويكون ذلك الاختصاص لطبيعتها المخصوصة ويكون حينئذ سكونها في ذلك الحيز لذاتها لا لسبب منفصل

فقد عقل سكون الارض في حيز معين لا بسبب آخر واذا عقل ذلك فليعقل في اختصاصها بالمركز كذلك ايضاً*

« الفصل الرابع في كيفية كون هذه العناصر ثقيلة وخفيفة »

(ان كان المراد) بالثقل والخفة الطبائع الموجبة للميل المسفل والميل المصعد فهذه العناصر تكون ثقيلة وخفيفة ابدا وان كان المراد بهما لا الطبيعة بل الميل المسفل والمصعد كانت هذه الاجسام في احيازها الطبيعية لا ثقيلة ولا خفيفة لما عرفت في باب الثقل والخفة ان هذا الميل لا يوجد بالفعل في الجسم عند ما يكون الجسم في حيزه الطبيعي ولكن الاجسام متى كانت خارجة عن احيازها الطبيعية كان بعضها ثقيلا وبعضها خفيفا وان كان المراد بهما لا الميل الطبيعي مطلقا بل الميل حالة ما يكون فاعلا للحركات الصاعدة او الهابطة لم تكن الاجسام عند خروجها عن احيازها الطبيعية مطلقا ثقيلة او خفيفة بل عند ما لا تكون ممنوعة عن الحركات فهذا تفصيل لا بد منه لئلا تقع الغلط* -

« الفصل الخامس في اختلاف الناس في سبب حركة العناصر »

(الناس ذكروا) في ذلك وجوها خمسة*

(الاول) الاجرام كلها ثقال طالبة للمركز ولكنها متفاوتة في الثقل ولكن الاثقل يسبق ويضغط الاخف الى فوق حتى تمهد له الاستقرار في السفل وهذا باطل بوجهين (اما اولا) فلان انضغاط الاعظم ابطأ ونحن نرى ان حركة النار العظيمة الى العلو ليست ابطأ من حركة النار الصغيرة (واما ثانيا) فلان المندفع كلما بعد عن المبدء ذهبت سرعته وهاهنا ليس كذلك*

(الثاني) ان المقل هو تخلل الخلاء والمرسب هو لا تخلل الخلاء وهذا باطل لان الجسم الذي تخلله الخلاء لا بد وان تكون فيه اجزاء لا تتخللها الخلاء وتلك

الاجزاء

الاجزاء صاعدة وليس صعودها بسبب تخلل الخلاء*

(الثالث) ان المقل هو اللين والمهبط هو الصلابة وهو باطل لانه يلزم ان يكون الحديد والحجر اثقل من الذهب والزيبق*

(الرابع) ان تحدد الزوايا هو مبدء الحركة للاشكال المتحددة الى فوق لسهولة الخرق والتمكن من النفوذ وان انفراج الزوايا واستعراض السطوح هو السبب في الثقل وهو باطل لان تحدد الاشكال معين على سهولة الحركة ولكنه لا يكون سببا لحصولها كما ان حدة السيف لا تكون علة لحصول القطع بل لا بد من قاطع نعم هي علة لسهولة القطع*

(الخامس) ان الخلاء يجذب الاجسام الى نفسه جذبا يسبق بالاثقل فالاثقل ثم يحيط به الاخف فالاخف وهو فاسد لما ثبت في باب الخلاء ان الخلاء لو كان فليس له جذب للاجسام*

(واذا بطلت) هذه المذاهب فالحق ما قدمناه من ان لكل واحد من هذه العناصر حيزا طبيعيا فاذا فارقت احيازها القاسر فعند زوال ذلك القاسر تعود بطباعها الى احيازها الطبيعية*

« الفصل السادس في سبب رسوب بعض الاجسام في الماء وطفوء بعضها »

(اعلم) ان كل جسم فاما ان يكون المساوي منه للماء في الحجم مساويا له في الثقل واما ان يكون اثقل منه واما ان يكون اخف منه فان كان مساويا للماء فاذا التقى شيء منه في الماء اخذ ذلك الشيء من الحيز بقدر ما يأخذه ما يساويه في الحجم من الماء وذلك الجسم يعرض له ان لا يرسب في الماء لانه ليس اثقل من الماء ولا يطفو عليه ايضاً لانه ليس اخف بل يجب ان ينزل فيه حتى ينطبق سطحه الاعلى على السطح الاعلى من الماء واما اذا كان المساوي للماء في الحجم ازيد منه

فى الثقل فذلك الشئ يعرض له ان ينزل واما اذا كان اخف من الماء فانه ينزل فى الماء مقدارا يكون ملؤه من الماء مساويا لذلك الشئ في الثقل ثم انه يبقى الباقي خارجا عن الماء فيكون نسبة مابقى خارجا من ذلك الشئ الى مادخل فى الماء كنسبة فضل ثقل الماء الى ثقل ذلك الشئ *

(ويجب) ان يعلم ان الاجسام الصلبة مثل الخشبة والجمد انما تكون اخف من الماء لما يتخللها من الهواء فاذا كانت الخشبة فى الهواء لم يكن للهوائية التى فيها ميل البتة فلم تكن فيه مقاومة للارضية والمائية التى فيه فغلبت تلك بميلها الموجود بالفعل فاذا حصل فى الماء انبعث الميل الطبيعى للهواء الى فوق فان قوى وقاوم وقع الخشب الى فوق وان عجز اذعن للهبوط قسرا والغمام والرصاصة المنبسطة انما لا ترسب لانها تحتاج ان ينتحى من تحتها هواء اوماء كثير وذلك لا بطبعها فان اجتمعت كان ما تحتها مما تد فعه اقل وثقلها المنحى على ذلك القدر اكثر من ثقل مايخص مثله من المنبسط الرقيق فهذا هو السبب فى طفوء بعض الاجسام في الهواء والماء ورسوب بعضها فيهما *

(الفصل السابع فى الرد على من زعم ان احد هذه الاربعة هو الاصل)

﴿ الفصل السابع فى الرد على من زعم ان احد هذه الاربعة هو الاصل وان غيره انما حدث لاستحالة فيه ﴾

(احتجوا) على صحة مذهبهم بان قالوا لما رأينا الاشياء الطبيعية يتغير بعضها الى بعض وكل متغير فان له شيئا ثابتا فى التغير وهو الذى يتغير من حال الى حال فيجب ان يكون لجميع الاجسام الطبيعية شئ مشترك محفوظ وهو عنصرها *

(ثم منهم) من جعل الاصل هو الماء لان العنصر يجب ان يكون مطاوعا للتشكيل حتى يتكون منه غيره وتلك المطاوعة بالرطوبة وارطب الاجسام هو الماء *

(ومنهم) من جعل الاصل هو الهواء لان الرطوبة بمعنى قبول الاشكال فيه

اتم

اتم مما فى الماء *

(ومنهم) من جعل ذلك الاصل هو الارض لاجل ان الكائنات انما تتكون عليها او تستقر فيها *

(ومنهم) من جعل ذلك الاصل هو النار بوجهين (اما اولا) فلاعتقاده ان الافلاك والكواكب نارية لكونها مضيئة فاستعظم مقدار النار حينئذ بالنسبة الى سائر العناصر فحكم بان الجرم الاكبر مقدارا هو الاولى بان يكون عنصرا (واما ثانيا) فلانه لا جسم اصرف فى طبيعته من النار وما الهواء الا نار مفترة ولا الماء الا هواء مكثف *

(ومنهم) من جعل الاصل هو البخار لانه كالمتوسط بين العناصر الاربعة وبسبب ازدياد لطافته يصير هواء اونار اوبسبب ازدياد كثافته يصير ماء او ارضا *

(ومنهم) من جعل العنصر الاول هو الارض والنار لوجهين (اما اولا) فلان حركات الاجرام العلوية اما الى المركز واما عنه والبالغ فى هاتين الحركتين الارض والنار فهما العنصران (واما ثانيا) فلان سائر العناصر ينحل اليهما وهما لا ينحلان الى شئ آخر فما الهواء الا نار فاترة وما الماء الا ارض متحللة سيالة خالطتها نارية *

(ومنهم) من جعل العنصر هو الارض والماء لان المركب لا يتكون الا اذا كان قابلا للشكل وحافظا له واليابس اذا تخمر بالرطب استفاد المركب من اليابس حفظ الشكل ومن الرطب قبوله *

(واما جمهور الحكماء) فانهم اتفقوا على ان هذه الاربعة كل واحد منها اصل مستقل بنفسه واحتجوا عليه بانه قد ثبت ان كل واحد من هذه الاربعة قد ينقلب

الى الآخر والآخر ينقلب اليه فليس بان يكون احدهما اصلا والآخر فرعا اولى من العكس وكذلك المركبات محتاجة اليها باسرها لما سيأتي بيانه واذا لم يكن بينها تقدم وتأخر لا في ذواتها ولا في النسبة الى تركب المركبات عنها لم يكن لاحدها تقدم على الآخر فهي سواء في الرتبة والدرجة وذلك هو المطلوب *

(والذي احتجوا به) من انه اذا انقلب كل واحد منها الى غيره فلابد من شيء مشترك فذلك حق ولكن لم لا يجوز ان يكون ذلك المشترك هو الجسم فانه يكون موردا لهذه الصفات المتعاقبة والصور المتلاحقة وهو محفوظ الذات باق معها باسرها *

(واعلم) ان من الناس من زعم ان هذه العناصر انما تتركب من اجسام غير قابلة للانفصال والتقطع وتلك الاجسام هي العنصر لهذه العناصر الاربعة *

(والذي نقوله) في ابطال ذلك ان كل واحد من تلك الاجزاء اما ان يكون قابلا للتقطيع والتمزيج اولا يكون قابلا لذلك والقسم الثاني قد ابطلناه في الباب الاول فبقي ان يكون كل واحد من تلك الاجزاء قابلا لذلك *

(فنقول) ان تلك الاجزاء اما ان تكون مختلفة الطبائع اولا تكون فان لم تكن استحال ان ينفعل البعض عن البعض فلا تحدث عند اجتماعها الكائنات المختلفة الطبائع واما ان كانت مختلفة الطبائع كما يقوله اصحاب الخليط فاما ان يصح على تلك الطبائع الكون والفساد اولا يصح والقسم الثاني قد بطل لما بينا ان الحار يمكن ان يصير باردا والبارد يمكن ان يصير حارا والماء يمكن ان يصير نارا والنار يمكن ان تصير ماء واذا كان الامر كذلك بطل قول من يقول بان هذه العناصر مركبة من اجزاء غير متجزية وبطل قول من يقول بالخليط

وثبت

وثبت ان الجسم له ذات وحقيقة وانه قابل للانقسام ابدا وانه ليس مركبا من الاجزاء الغير المتجزية وان ذلك الجسم مورد لهذه الصور اعني النارية والمائية والهوائية والارضية فانه ليس لشيء من هذه الصور تقدم بالذات على الاخرى واما انه ليس لشيء منها تقدم على الاخرى في تكون المركبات عنها فذلك مما لابد من اثباته *

﴿ الفصل الثامن في بيان اسطقسية هذه الاربعة ﴾

(الفصل الثامن في بيان اسطقسية هذه الاربعة)

(وذلك) من طرق ثلاثة (الطريقة الاولى) طريقة الاطباء وهي انهم يثبتون ان في البدن جوهرا مائيا وجوهرا ارضيا بطريقين ويثبتون ان فيه جوهرا هوائيا وجوهرا ناريا بطريقين آخرين اما الطريقان الاولان الدالان على ان في المركبات جوهرا مائيا وجوهرا ارضيا فاحدهما اعتبار التركيب والثاني اعتبار التحليل اما اعتبار التركيب فهو ان البدن مركب من الاعضاء المتشابهة وتكون الاعضاء المتشابهة اما اولا فمن المني وبعد ذلك فمن الدم والمني متكون من الدم فالانسان اذاً متكون من الدم والدم من الغذاء والغذاء اما حيوان واما نبات والحيوان حاله في بدنه كحال بدن الانسان فاذاً كلها ينتهي الى النبات وظاهر ان قوام النبات بالارض والماء واما اعتبار التحليل فهو انا اذا اخذنا عضوا من الاعضاء المتشابهة وقطرناه في القرع والانبيق تميز منه جوهر مائي وجوهر ارضي وذلك يدل على انهما كانا موجودين فيه *

(واما الطريقان الآخران) الدالان على ان في البدن جوهرا هوائيا وجوهرا ناريا فالاول ان نقول ان البدن يتألم من الحرارة والبرودة اذا افرطتا والتألم احساس بالمنافي «والمنافي هو المغير عن الحالة الطبيعية فاذا فرضنا ان البدن كله من الجوهر البارد فاذا ورد عليه من الخارج جوهر بارد

«بالمنافي

فالبارد الخارج اما ان ينقص برده عن برودة البدن او يزيد عليها اويكون مساويا لها اما النقصان فظاهر البطلان واما الزيادة فباطلة لان البدن لما كان كله من الجوهر البارد لم تكن طبيعته مغلوبة بضدو كل ما كان كذلك وجب ان يبلغ الى النهاية الممكنة في البرد ومتى كان كذلك استحال ازدياد تلك البرودة بسبب خارجى فاذاً ان كان البدن كله من الجوهر البارد لم يتغير عن مجراه الطبيعي بسبب البارد الوارد فكان يجب ان لا يتألم بذلك لكنك قد عرفت ان سوء المزاج نفسه مؤلم فوجب ان يقال ليس البدن كله من الجوهر البارد بل فيه جوهر حار فاذا وصل البارد اليه غيره عن مجراه الطبيعي فحصل التألم *

(الثانى) ان الارض و الماء اذا اختلطا فلا بد من حرارة منضجة طابخة لذلك المركب فلذلك اذا القينا البذر فى ماء او تراب بحيث لا يصل اليه الهواء وحر الشمس فسد فلا يخلو اما ان يكون فى المركب جسم ناضج بالطبع اولا يكون فان كان فهو الجزء النارى وان لم يوجد فيه ذلك لم يكن المركب متسخنا لطبعه بل ان تسخن كان تسخنه عرضيا فاذا زال ذلك التسخن العرضى لم يكن الشيء حارا في طبعه ولا في كيفيته فكان باردا مطلقا لكن من الادوية والاغذية ما يكون حارا بالطبع مع انها باردة الملمس فعلمنا ان حرارتها انما كانت لاجل ان فيها جوهرا حارا بالطبع لكن ذلك الجزء لما صار مغلوبا بالضد لم يظهر عن طبيعته تلك الكيفية فاذا بقى البدن صار ذلك الجزء في طبعه اقوى ففاضت عنه تلك الحرارة (فثبت) ان البدن مركب من الجواهر الاربعة *

(الطريقة الثانية) التى ذكرها الشيخ فى الشفاء وهى ليست بحجة برهانية بل

هى من باب الاستقراء و نحن نذكر حاصلها فنقول الاسطقس اما ان يكون واحدا او اكثر من واحد والاول باطل لان المركب دائما يحصل عند انفعال بعض اجزائه عن بعض والفعل والانفعال لا يكونان الا بقوى متضادة فلا بد من اجسام حاملة لتلك القوى المتضادة فالاسطقس ليس بواحد بل هاهنا اسطقسات وهي اما ان تكون متناهية اوغير متناهية والقسم الاخير ايضاً باطل فالاسطقسات متناهية العدد ولها صور يصدر عنها فيما بينها فعل وانفعال ثم لما كان المطلوب اسطقسات هذه الاجسام المحسوسة وجب ان تكون الكيفيات التى تخصها كيفيات محسوسة والكيفيات المحسوسة اقسامها بحسب اقسام الحواس لكن الكيفيات التى يحس بها البصر كالالوان اوالسمع كالاصوات او الشم كالروائح اوالذوق كالطعوم ليست من الكيفيات الموجودة فى البسائط بل هي انما توجد فى المركبات ويدل على ذلك الاستقراء الصناعى (واما الكيفيات الملموسة) فاما ان يحس اللمس بها احساساً اولياً اواحساسا ثانوياً اما التى يحس بها احساساً ثانوياً فليس الا الشكل والثقل والخفة اما الشكل فالطبيعى هو الكرة وهى مشتركة بين البسائط كلها وبتقدير ان لا يكون ذلك الشكل مشتركا فالشكل لا يصلح لان يحصل به فعل وانفعال من حيث انه غير قابل للاشد والاضعف على مابينا فلم يكن فيه وسط بين الطرفين واما الثقل والخفة فقد بينا انهما توجبان تباعد كل واحد منهما عن الآخر وبتقدير ان لا تقتضيا ذلك فانه لا يحصل بسببهما فعل وانفعال بل لا تاثير لهما الا في تحريك محالهما الى امكنتهما التى تخصهما *

(واما الكيفيات الملموسة) التى يحس بها اولا فهى هذه الحرارة والبرودة و الرطوبة واليبوسة واللطافة والغلظ واللزوجة والهشاشة و الجفاف

والبلة و الصلابة واللين و الخشونة والملاسة اما اللطافة فقد يعنى بها قبول القسمة الى اجزاء صغار جدا وظاهر انه لانفع لذلك في الفعل والانفعال وقد يعنى بها رقة القوام وذلك يفيد الاستعداد لحصول الانفعال اذا وجد الفاعل ولا يفيد حصول الانفعال والكثافة تقابلها واما اللزوجة فهى كيفية مزاجية فانك اذا اخذت ترابا وماء وجهدت في جمعهما بالدق و التخمير حدث لك جسم يسهل تشكيله باي شكل تريد و يصعب تفريقه و هو الجسم اللزج و الهش هو الذى يقابله وهو الذى يصعب تشكيله و يسهل تفريقه وذلك لغلبة اليابس عليه واما المبتل فهو المرطب برطوبة غريبة والجاف بازائه فان جرى بين المبتل والجاف فعل فذلك لما فيهما من الرطب واليابس واما الصلابة واللين فهما ايضاً كيفيتان مزاجيتان لان اللين هو الذى يقبل الغمز الى باطنه ويكون له قوام غير سيال وينتقل عن وضعه ولا يقبل امتداد اللزج ولا يكون له سرعة تفرقه وتشكله فيكون قبوله للغمز لما فيه من الرطوبة وتماسكه من اليبوسة واما الملاسة فمنها ماهو طبيعي لكل جسم بسيط وذلك لوجوب كونه كرة ومنها ماهو غير طبيعي وهو في الجسم الذى يكون تملسه سهلا وذلك يتبع رطوبة الشئ والخشونة مايقابل ذلك وهى تابعة لليبوسة ولما ثبت بالاستقراء ان الفعل والانفعال انما يجريان بين الاسطقسات باعتبار الكيفيات الملموسة وثبت بالاستقراء ان الكيفيات الملموسة هي التى عددناها وثبت بالاستقراء ايضاً ان ما عدا الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لايصلح لذلك ثبت ان الاسطقسات انما يفعل بعضها فى البعض بواسطة هذه الاربعة ثم قد عرفت فيما مضى حقيقة كل واحد من هذه الاربعة وعرفت انه لما ذا قال للحرارة والبرودة انهما فاعلتان وللرطوبة واليبوسة

انهما

انهما منفعلتان *

(فنقول) هذه الكيفيات الاربع تتركب منها اربع مزاوجات صحيحة الحار اليابس والحار الرطب والبارد اليابس والبارد الرطب ثم انا لانجد جسما يكون حارا يابسا الطبع الا النار ولا حارا رطبا الطبع الا الهواء ولا باردا رطبا الطبع الا الماء ولا باردا يابسا الطبع الا الارض فلا جرم حكمنا بان هذه الاربعة اسطقسات المركبات فهذا آخر هذه الطريقة *

(واعلم) ان الكلام فيها يقع في ثلاث مقامات (الاول) ان يبين ان الكيفيات الاولى للاسطقسات هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة *

(والثانى) ان يبين ان الازدواجات الحاصلة من هذه الاربعة اربعة لا تزيد ولا تنقص *

(والثالث) ان يبين ان الازدواجات الاربعة حاصلة في الاجسام الاربعة التي هي النار والهواء والماء والارض (اما المقام الاول) فان مقدماته مبنية على الاستقراء (واما المقام الثانى) ففيه شكوك ثلاثة *

(الاول) وهو ان الاقسام الاربعة حاصلة بحسب القسمة العقلية فلم قلتم انها حاصلة بحسب الوجود (بيانه) انه ليس يجب ان يكون جميع ما يوجبه القسمة ولا ينكره العقل في اول النظر حاضرا فعسى ان لا يمكن ان يكون الشيء حارا رطبا اوباردا يابسا الا لان بداهة العقل وحدها تمنع من اجتماعهما ولكن لامر ليس يعقل بداهة فانه ليس يمتنع في اول العقل ان يكون حارا بالطبع في غاية الثقل حتى يقال ان من العناصر ماهو حار يابس خفيف ومنها ما هو حار يابس ثقيل ومنها ماهو حار رطب خفيف ومنها ماهو حار رطب ثقيل فلما لم يلزم من اعتبار هذه الاقسام بحسب التقسيم اعتبارها بحسب الوجود فلم لا يجوز

ان يكون الامر كذلك فيما ذكرتموه *

(الثانى) انا سلمنا ان الحاصل بحسب القسمة حاصل بحسب الوجود لكن لم قلتم ان الحاصل بحسب القسمة تلك الاقسام الاربعة لاغير (وبيانه) ان الكيفيات الاربع قابلة للاشد والاضعف فاذاً يوجد في كل واحد منها ما يكون صرفا تارة وما يكون معتدلا اخرى واذا كان كذلك فيكون هناك حار وبارد صرفين ومعتدل بينهما وكذلك يوجد رطب ويابس صرفين ومعتدل بينهما ثم يكون الهواء رطبا معتدلا فى الحر والبرد والنار حارا معتدلا في الرطوبة واليبوسة والارض يابساً معتدلا فى الحرارة والبرودة وعسى ان يكون هاهنا عناصر اخر منها ما يكون باردا معتدلا في الرطوبة واليبوسة وحارا رطبا غير الهواء وكأنه البخار وباردا يابساً غير الارض وكأنه الجمد وحارا يابسا شديد اليبوسة وكأنه الدخان *

(اجاب الشيخ) عن الشك الاول فقال ان اثباتنا وجود عناصر اربعة ليس المعول فيه كله على القسمة المجردة بل على قسمة يتبعها وجود والشيء اذا اورده العقل في القسمة ثم دل الوجود عليه لم يكن شيء اظهر منه وقد وجدنا الحر والبرد يلائمان للكيفيتين المنفعلتين فقد رأينا اليابس يتسخن ورأيناه يتبرد وكذلك رأينا الجسم الرطب يتسخن ورأيناه يتبرد فلم يكن اجتماع البرد مع الرطوبة واليبوسة واجتماع الحر مع الرطوبة واليبوسة مستنكرا فى التقسيم العقلى وفي الوجود المحسوس فلا جرم كانت الازدواجات ممكنة *

(واعلم) انا قد ذكرنا فى باب الكيف ان اليابس عند الشيخ هو الذى يعسر قبوله للاشكال ويعسر تركه لها بعد القبول وعندنا انه الذى يعسر التصاقه بغيره ويسهل تفرقه فان اخذنا بتفسير الشيخ لم يستمر هذا الكلام لانا اما ان ندعى

مشاهدة

مشاهدة جسم اجتمعت فيه الحرارة الطبيعية واليبوسة الطبيعية بالمعنى الذى ذكره واما ان ندعى مشاهدة جسم اجتمعت فيه الحرارة العرضية واليبوسة بالمعنى الذى ذكره (والقسم الاول) باطل فانا لم نشاهد جسما عسر القبول للاشكال الغريبة عسر الترك لها مع ان طبيعته تقتضى ان تكون حارة فان الجوهر البسيط الحار لطبعه هو النار والنار التى نشاهدها ليست يابسة بالمعنى المذكور فنحن لم نشاهد الجمع بين الحرارة الطبيعية واليبوسة بالمعنى المذكور واذا لم نشاهد ذلك لم يبق الا مجرد التقسيم العقلى وانت معترف بان ذلك لا يدل على الوجود (والقسم الثانى) لا يدل على المطلوب فانا اذا شاهدنا حجارة محماة فالحجر يابس بمعنى عسر قبوله الاشكال وعسر تركه لها وهو ايضا حار لكن حرارته غير طبيعية ولا يلزم من صحة اجتماعهما على هذا الوجه صحة وجودهما في الجسم الواحد بحيث تكونان طبيعيتين له الا ترى ان الحرارة والثقل اجتمعا في الحجر ولا يلزم من اجتماعهما صحة اجتماعهما فى الجسم الواحد بحيث يكونان طبيعيين له فكذلك هاهنا فثبت انه متى فسر اليبوسة بعسر قبول الاشكال لا يمكنه ان يدعى مشاهدة حصولها مع الحرارة الطبيعية واما اذا فسرنا اليابس بالتفسير الذى اخترناه كانت المشاهدة دالة على اجتماع اليبوسة والحرارة لان النار المحسوسة يابسة بهذا المعنى وهو عسر الالتصاق بالغير وسهل التفرق وحار ايضاً ولكنا متى فسرنا اليابس بذلك وجب ان نفسر الرطب بانه الذى يسهل التصاقه بالغير والهواء ليس رطبا بهذا المعنى فحينئذ لا يمكننا ان ندعى مشاهدة اجتماع الرطوبة بهذا المعنى مع الحرارة اجتماعاً طبيعيا فحينئذ لا يبقى فى اثبات الجسم الحار الرطب الا التعويل على مجرد القسمة *

(واما الشك الثانى) فقد اجاب الشيخ عنه ايضا بان قال الاجسام البسيطة

تكون كيفياتها قوية بالغة الا اذا وجد عائق وذلك لان ذلك الجسم قابل للسخونة القوية فانه يمكن ان يتسخن بسبب خارجي سخونة قوية والقوة المسخنة موجودة فيه والسخونة الفائضة عن تلك القوة مسخنة ايضاً فاذا حصلت القوة المسخنة والسخونة المسخنة ايضاً في المادة القابلة للسخونة من غير مانع وعائق وجب حصول السخونة فاذاً الجرم البسيط الذي فيه قوة مسخنة وجب ان يكون في غاية السخونة *

(ثم سأل نفسه) فقال ان المادة وان كانت مستعدة فانها لا تخرج الى الفعل الا عند قوة تقوى على اخراجها الى الفعل فاذا كانت القوة ليس لها ان تسخن اكثر من حد لم يكف استعداد المادة *

(فاجاب بان قال) ان القوة اذا كان من شانها ان تسخن ثم وجد القابل المستعد بلا معاوقة استحال ان لا تسخن لان هذه القوة بعد ان وجدت منها السخونة لم يبطل عنها انها توجد السخونة فيما يقبل عنها التسخن كل وقت ووجود ما يوجد من السخونة المقدرة لا يمنع القابل عن ان يكون قابلا للسخونة وكذلك السخونة الموجودة فيها من شانها ان توجد السخونة في اي مادة قابلة للسخونة تلاقيها فاذا كانت المادة الخارجة تسخن عن تلك السخونة فالمادة الملاقية اولى فوجب ان يحدث عن القوة في المادة بعد ما حدثت من السخونة سخونة زائدة في طبائعها ان تقبلها وفي طباع القوة والسخونة ان تحدثها لا من حيث هي زيادة اولية بل من حيث هي سخونة فان تلك الزيادة سخونة لا شيء آخر كما ان مسخنا آخر لو انضاف اليه لكان يفيد سخونة *

(ولقائل ان يقول للشيخ) انك قد اثبت في باب الحركة ان العرض الواحد لا يعرض له الاشتداد والضعف فالسخونة القوية مخالفة للسخونة الضعيفة

فاما

فاما ان يكون كون السخونة قوية وصفا لازما لتلك السخونة او لا يكون لازما لها فان لم يكن لازما امكن ان تزول القوة عن تلك السخونة ويحصل الضعف فيها فالسخونة التي كانت قوية بعينها تصير ضعيفة وذلك محال وان كانت قوة السخونة القوية ملازمة لها وضعف السخونة الضعيفة ملازماً لها فالمختلفان في الوصف اللازم مختلفان في الماهية فاذاً السخونة القوية مخالفة في الماهية للسخونة الضعيفة *

(واذا ثبت ذلك فنقول) لا يلزم من كون القوة مستقلة بافادة نوع ان تكون مستقلة بافادة شيء آخر يخالف الاول في الماهية فعلى هذا من المحتمل ان تكون القوة الموجودة في الجسم البسيط قوية على افادة سخونة ضعيفة ولا تكون قوية على افادة سخونة قوية لما بينا ان القوى على ايجاد نوع لا يجب ان يكون قويا على ايجاد ما يخالف ذلك النوع بالماهية بل هذا على مذهبه الزم فان عنده الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فاذا كانت القوة افادت حداً من السخونة فلو افادت سخونة اخرى فالثانية اما ان تكون مساوية الاولى في الماهية او مخالفة لها في الماهية والاول محال لاستحالة اجتماع المثلين والثاني ايضاً محال لاستحالة ان يصدر عن البسيط اكثر من نوع واحد واما قوله بان السخونة الصادرة عن تلك القوة يجب ان تفعل سخونة اخرى فذلك في غاية البعد والا لزم ان تصدر عن كل سخونة سخونة اخرى لا الى غاية فتكون في المحل الواحد سخونات غير متناهية وذلك محال واما قوله بان تلك السخونة اذا كانت تسخن جسما آخر تلاقي محلها فلئن كانت مسخنة لمحلها مع ان اختصاصها لمحلها اتم كان اولى فهو ايضاً ضعيف لان من الجائز ان يكون شرط افادتها ان تكون في محل آخر اليس ان تلك السخونة قد تكون علة لسخونة مثلها في محل

آخر و ان كانت ان لا تكون علة لسخونة مثلها في محل نفسها لا ستحالة حصول المثلين وكذلك الصورة النارية قد تكون علة لحصول الصورة النارية في الجسم الذي يلاقي محلها وان استحال ان تكون علة لحصول تلك الصورة في محل نفسها لا ستحالة حصول صورتين متماثلتين في محل واحد فلم لا يجوز ان يكون الامر في السخونة كذلك فظهر بهذا ضعف هذه الاجوبة المذكورة *

(وعلى الحجة المذكورة شك آخر) وهو ان الهواء جرم بسيط وطبعه يقتضي الحرارة والرطوبة ثم ان الهواء لا يكون في غاية الحرارة والا لكان نارا فبطل ماذكرتموه من ان القوة المسخنة في الجرم البسيط تقتضي السخونة في الغاية *

(اجاب الشيخ) بان طبيعة الهواء مقتضية لكيفيتين احداهما الرطوبة والاخرى الحرارة والرطوبة عائقة عن كمال الحرارة فيه *

(ولقائل ان يعترض) على هذا الجواب من وجوه اربعة (الاول) انك اذا جوزت ان تكون الطبيعة البسيطة مبدأ لكيفيتين تكون احداهما عائقة عن كمال وجود الاخرى فقد تم المقصود من الشك اذ من المحتمل في كل بسيط يفرض ان تكون طبيعته مقتضية لكيفية تمنع عن كمال الكيفية الاخرى فمن المحتمل ان يكون هاهنا حار يابس معتدل فيهما لان طبيعته كما اقتضت الحرارة واليبوسة فقد اقتضت كيفية تمنع كمالهما وحار يابس قوي فيهما لان الطبيعة المقتضية لهما لم تقتض ما يمنع كمالهما وحار يابس قوي الحرارة ضعيف اليبوسة وحار يابس قوي اليبوسة ضعيف الحرارة لان الطبيعة المقتضية لهما اقتضت ما يمنع من كمال احدهما فيكون الجسم الحار اليابس انواعا اربعة وكذلك الحار الرطب يكون انواعا اربعة وكذلك القول في البواقي وهذا هو الذي كان مقصودا

للسائل فثبت ان الجواب الذي ذكره الشيخ يؤكد شك السائل *

(الوجه الثاني) ان نقول الشيئان اذا عاق احدهما عن الآخر كان الآخر عائقا عنه فالرطوبة لو كانت عائقة عن الحرارة لكانت الحرارة عائقة عنها فكان يجب ان لا تكون رطوبة الهواء كاملة وذلك باطل فان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال لا شك في كمالها للهواء وايضا فالرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال عبارة عن الرقة واي عاقل يجوز ان يقول بان الرقة مانعة من الحرارة مع ان الجرم الحار يجب ان يكون ارق الاجسام و الطفها وايضا فقد جعل الرطوبة مانعة عن كمال الحرارة ولم تكن مانعة عن اصل الحرارة فقد اختلف حكم اصل الحرارة وحكم كمالها فاذا جاز ان يكون الشيء مانعا من الكمال وان لم يكن مانعا من الاصل جاز ان يكون الشيء غير مقتض للكمال وان كان مقتضيا للاصل وعلى هذا لا يلزم من كون القوة مبدأ لاصل السخونة ان تكون مبدأ لكمالها وحينئذ يبطل اصل الحجة *

(الوجه الثالث) وهو ان يبس النار اقل من يبس الارض وطبيعة النار مقتضية لليبس لا في غاية وليس له ان يقول يبس النار انما كان ضعيفا لان غاية حرارتها تمنع من ذلك و ذلك لانه جعل غاية رطوبة الهواء مانعة عن غاية حرارته وذلك يقتضي ان تكون بين الرطوبة والحرارة منافرة واذا كانت الرطوبة منافرة لغاية الحرارة كانت غاية الحرارة منافرة للرطوبة لان المعاندة تحصل من الجانبين واذا كانت الحرارة منافرة للرطوبة وجب ان تكون ملائمة لليبوسة و الا كانت منافرة للرطوبة واليبوسة وذلك غير جائز واذا كانت الحرارة ملائمة لليبوسة امتنع ان يكون كمال حرارة النار مانعا عن كمال يبوستها

(الوجه الرابع) ان نقول اذا كان للهواء طبيعة تقتضي الحرارة والرطوبة

مع ان الرطوبة عائقة عن الحرارة كانت الطبيعة الواحدة قد فعلت فعلين متضادين وذلك محال *

(اجاب الشيخ) عن ذلك بان قال ذلك ليس على سبيل المضادة بل على سبيل تقدير استعداد المادة فمعنى قولنا الرطوبة عائقة عن كمال الحرارة هو ان وجود الرطوبة يجعل المادة محدودة الاستعداد *

(وهذا الجواب ضعيف) لان الطبيعة المسخنة التى للهواء اما ان تكون مقتضية فى ذاتها لكمال السخونة اولا تكون فان لم تكن فقد بطل قولك ان الطبيعة المقتضية للسخونة وجب ان تكون مقتضية لكمال السخونة وان كانت طبيعة الهواء مقتضية لكمال السخونة ومعلوم ان ذلك الكمال انما لم يوجد لان طبيعته مقتضية لوجود الرطوبة فحينئذ تكون الطبيعة مقتضية لشيء ومقتضية لما يكون مانعا عن ذلك الشيء وذلك محال والعجب ان الشيخ لا يجوز ان يصدر عن البسيط معلولان غير متضادين وهاهنا قد جعل للبسيط وهو الطبيعة معلولين متضادين *

(الشك الثالث) من الشكوك الواقعة في هذا المقام انا بينا في باب الكيف ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال ليست كيفية وجودية بل هى عبارة عن ان لا يوجد في الجسم مانع يمنع عن طريان الشكل وبتقدير كونها كيفية وجودية فهى غير محسوسة واذا كان الامر كذلك لم تكن الازدواجات الاربعة امورا وجودية فضلا عن ان تكون كيفيات محسوسة فضلا عن ان تكون تلك الكيفيات ملموسة والشيخ سلم في الشفاء ان الرطوبة بهذا المعنى امر عدمى لكنه زعم انا اذا نسبنا احد الطرفين وهو اليبوسة الى الحس بالذات كفانا امر يقابله العدمى في المزاوجة بل لو وجدنا بالحس اللمسى كيفيتين

لتمت

لتمت المزاوجات الرباعية بين متضادين وبين وجودى وعدمى *

(ولقائل ان يقول) اذا سلمت كون الرطوبة امرا عدميا فقد بطل ماذكرته فى اول هذه الحجة من ان المطلوب لما كان اسطقسات الاجسام المحسوسة وجب ان تكون كيفيات الاسطقسات كيفيات محسوسة فانك الآن جوزت في الامر الذى به يكون الاسطقس اسطقسا ان يكون ذلك عدميا فكيف يمكنك ان تقول انه يجب ان يكون ذلك كيفية محسوسة فهذا جملة الكلام فى المقام الثانى من هذه الحجة *

(المقام الثالث) في بيان ان الازدواجات الاربعة حاصلة فى هذه الاجسام الاربعة ولنبين ذلك في كل واحد واحد اما النار التى عندنا فلا شك فى غاية حرارتها ومن الناس من زعم ان النار التى تحت الفلك نار هاوية غير محرقة والحجة فى ابطال ذلك امور ثلاثة *

(الاول) ان الطبيعة المسخنة اذا كانت حاصلة لتلك الاجسام ولا مانع هناك من كمال السخونة وجب حصول السخونة فى الغاية وقد عرفت ما يمكن ان يقال في هذه الحجة *

(الثانى) وهو ان المحاكة والحركة توجب السخونة وكلما كانت المحاكة اطول زمانا كانت السخونة اشد ولما كانت المحاكة دائمة وجب ان تكون النار هناك فى غاية الحرارة *

(الثالث) ان احتراق الشهب يدل على ان كرة الاثير محرقة *

(واما اثبات) ان النار يابسة فقد احتج الشيخ على ذلك بان قال لا شك انها حارة فاما ان تكون رطبة او يابسة فان كانت رطبة كانت مساوية للهواء في طبعه ولو كانت كذلك لما هربت عن حيز الهواء لكنها تهرب عن حيز الهواء

فهى غير مساوية للهواء *

(ولقائل ان يقول) انه لا يلزم من اشتراك شيئين في اوصاف عدة اشتراكها في الماهية والحقيقة فمن الجائز ان تكون النار والهواء متساويين في الحرارة والرطوبة ومع ذلك يكونان مختلفين فى الماهية كما ان الانسان والفرس وان اشتركا في الجوهرية والجسمية والتغذى والنمو والحس والحركة لكنه لم يلزم منه اشتراكهما فى الماهية بل هاهنا اولى لان الحرارة والرطوبة كيفيتان خارجتان عن ماهية الهواء فان الهواء انما كان هواء لصورته ومادته والصورة الهوائية ليست هى الحرارة والرطوبة بل قوة تفيضان عنها واما الجسمية والنمو والحس والحركة فهى امور ذاتية فلما لم يلزم من الاشتراك في الذاتيات الاشتراك فى الماهية فلئن لا يلزم من الاشتراك في اللوازم الاشتراك في الماهية كان اولى *

(فان قالوا) ان حقيقة الهواء هى الجسم الحار الرطب بالطبع فلو كانت النار كذلك لكانت حقيقتها حقيقة الهواء فتكون النار هواء *

(فنقول) ان كنت جعلت اسم الهواء مطابقا لهذا القدر فلا منازعة معك لكن لم لا يجوز ان يكون هذا القدر جنسا لنوعين احدهما يكون مثل الهواء المحيط بنا والثانى لا يكون كذلك بل يكون محرقا وصاعدا من حيز هذا الهواء

(وبالجملة) فمن الجائز ان يكون جسمان متساويان فى غاية الرقة ثم انهما مع تساويهما في ذلك فانه يختص احدهما بطبيعة تقتضى نهاية السخونة والصعود الى سطح الفلك والآخر يكون مختصا بطبيعة تقتضى سخونة فاترة ولا تكون مقتضية للصعود الى سطح الفلك واذا احتمل ذلك لم يلزم من التساوى في اصل الحرارة والرطوبة والغلظ والرقة التساوى في الماهية على انا نعلم ببداهة

العقل

العقل ان الحرارة لا تلائم الغلظ والجمود بل الرقة واللطافة فكيف يمكن ان يعتقد العاقل بان النار البسيطة تكون يابسة بمعنى كونها عسرة القبول للاشكال واما اذا لم يفسر اليابس بذلك بل يفسره بما يعسر التصاقه بغيره و يسهل تفرقه فلا شك ان النار يابسة بهذا المعنى و يدل عليه الحس *

(اما الهواء) فهو حار رطب اما كونه رطبا فقد زعموا انه ليس من شرط الرطوبة الالتصاق بالغير والا لكان الاكثر التصاقا ارطب والعسل اكثر التصاقا بالغير من الماء فكان يجب ان يكون العسل ارطب من الماء ولما بطل ذلك ثبت انه ليس من شرط الرطوبة الالتصاق بالغير بل من شرطها سهولة قبول الاشكال وسهولة تركها والهواء ابلغ في ذلك من الماء فهو ارطب *

(ونحن نقول) انا لا نفسر الرطوبة بالالتصاق حتى يلزم ما قلتموه بل بسهولة الالتصاق والانفصال ومعلوم ان الماء اسهل التصاقا وانفصالا من العسل فلا جرم كان الماء ارطب فثبت ان الذى قالوه باطل *

(ومما يدل) على بطلان ذلك وجهان (احدهما) انا لو فسرنا الرطوبة بسهولة قبول الاشكال لزم تفسير اليبوسة بعسر قبول الاشكال كما اتفقوا عليه لضرورة التقابل ثم ان النار يابسة بالاتفاق فيلزم ان تكون النار كلما كانت ابسط كانت اكثف وصريح العقل يدفعه *

(وثانيهما) اتفاق الجمهور واعتراف صاحب هذا المذهب بان الرطب اذا تخمر باليابس استفاد اليابس من الرطب اجتماعا عن تشتته والرطب من اليابس حفظا لقبول الاشكال ولو فسرنا الرطوبة بسهولة قبول الاشكال واليبوسة بالمعنى الذى ذكروه لا يفيد ذلك واستقصاء القول فى افساد ذلك قد مضى في باب الكيف *

(وبالجملة) فلسنا ننازع في اطلاق لفظ الرطوبة على مايذكرون ويريدون بل نقول انا نعلم بالضرورة ان النار والهواء مشتركان في الرقة واللطافة وان النار اولى بهما من الهواء فان قلنا للهواء انه رطب وعنينا به سهولة قبول الاشكال فالنار اولى بان تكون ارطب بهذا المعنى وان قلنا للنار انها يابسة بمعنى عدم التصاقها بالغير فالهواء ايضاً كذلك واما ان التزم ملتزم بان النار الصرفة ليست رقيقة بل تكون صلبة غير قابلة للتشكلات الا بعسر فذلك باطل بالبديهة ولو جاز له ان يجعل النار مع غاية حرارتها وخفتها غليظة غير رقيقة لجاز لآخر ان يقول الارض التي في المركز مع برودتها وغاية ثقلها تكون في غاية الرقة *

(اللهم) الا ان يدفع ذلك بان الارض لو كانت مع برودتها رقيقة لكانت الارض ماء ولكنا دفعنا ذلك بما بينا من انه لا يلزم من التساوي في بعض الصفات التماثل في الماهية *

(واما بيان) كون الهواء حارا فاقوى ما احتج به انا نشاهد ان الماء اذا اريد ان يجعل هواء يسخن فضل تسخين فاذا استحكم فيه التسخين كان هواء *

(ولهم) ان يحتجوا عليه بمثل ما احتجوا به على يبوسة النار وهو ان الهواء رطب فان كان باردا كان مساويا لجوهر الماء فوجب ان تقف في حيز الماء فلما لم تقف علمنا انه ليس من جوهره فهو اذاً ليس ببارد فوجب ان يكون حارا والكلام فيه ما مضى *

(ثم) هاهنا شكان (الاول) ان الهواء متى انقطع عنه تاثير الشمس صار في غاية البرد *

(الثاني) ان الهواء كلما كان ابعد عن الارض كان ابرد فان الهواء على قلل الجبال ابرد مما يقرب من الارض فعلمنا ان السخونة للهواء مكتسبة من السخونة

الحاصلة

الحاصلة للارض بسبب انوار الشمس والكواكب *

(والجواب عن الاول) ان الارض باردة بجوهرها فاذا تباعدت الشمس عنها فقد زال المسخن الخارجي فعادت البرودة الطبيعية فتصير تلك البرودة سببا للبرودة العرضية للهواء الملاصق للارض * (واما برد الهواء) الذي على قلل الجبال فتصاعد الاجزاء المائية البخارية اليها *

(واما الماء) فهو بارد رطب لا شك فيه ولكن فيه اشكال وهو ان البرودة تقتضي الجمود والصلابة وهي مانعة عن حصول الرطوبة فلو كانت للماء صورة غير البرودة والرطوبة مقتضية لهما لكانت الطبيعة الواحدة فعلت الضدين فدل على ان الماء ليس له صورة تقتضي هاتين الكيفيتين * وهذه النكتة غريبة في هذا الموضع *

(واما الارض) فلا شك في بردها ويبسها ولكن المشهور ان برد الماء اشد من برد الارض ومنهم من جعل برد الارض اشد من برد الماء لان الجمود والكثافة ليستا الا من اثر البرد فاذاً كلما كانت الكثافة اكمل كان البرد اكمل لكن الارض اكثف فهي ابرد ولان كلما كان ابعد عن الحركة الفلكية كان ابرد لان وصول تاثير حركته اليه اقل لان انفعال الماء عن البارد(١) اسرع واشد من انفعال الارض عنها كما ذكرنا ذلك في باب الكيفية واما الذي يقال من ان اللامس يجد البرد في الماء اكثر مما في الارض فيمكن ان يكون ذلك لاجل ان الماء للطافته ينبسط على العضو ويصل الى كل موضع منه ويلتصق به واما التراب فلكثافته لا يصل الى جميع العضو بل وصوله الى قليل من المواضع ثم لا يلتصق به بل يتأثر عنه فلا جرم يكون تاثير الماء في التبريد فوق تاثير الارض *

(ومما يليق بهذا الموضع) ان الشيخ قال ان البرد الذي يجمد به الماء ان اردت

(١) في نسخة عن النار ١٢

الحق وتركت المعادات فليس الا بردا مستفادا فى الهواء من الارض والماء فاذا صار الهواء بحيث لايسيل الماء استولت طبيعة الارض على طبيعة الماء وعاونها الهواء امابالتبريد وامابازالة التسخين فجمد من الماء ظاهره ثم باطنه وطبيعة الماء والارض هما اللذان تحدثان بردا في الهواء فيعود ذلك البرد معينا على احداث كيفية البرد فى بعض الماء } على قدر يتأدى الى الاجماد *

(ولقائل ان يقول) هذا الكلام ضعيف لان قوله ولولا البرد الذى يجمد به الماء ليس الا بردا مستفادا في الهواء من الارض والماء يدل على ان سبب جمود الماء هو برد الهواء المستفاد من الماء والارض فقط وقوله بعد ذلك فاذا صار الهواء بحيث لايسيل الماء استولت طبيعة الارض على طبيعة الماء وعاونها الهواء اما بالتبريد واما بازالة التسخين فجمد الماء يدل على ان سبب جمود الماء اما طبيعة الماء والارض بشركة من برد الهواء اولا بشركة وذلك عندما يجعل تاثيره في ازالة التسخين فان مزيل المانع لايكون فاعلا بالذات بل بالعرض فبالتقدير الاول يكون برد الهواء جزأ المبرد وبالتقدير الثانى لايكون مبردا اصلا وكلا الاعتبارين يناقض ماقاله اولا من ان سبب الجمود هو برد الهواء *

(والحق في ذلك) ان الماء ان ثبت انه ابرد من الارض فى جوهره كان سبب جموده هو طبيعته فقط واما برد الهواء والارض فلا تاثير لهما في الاجماد بل في ازالة المانع من الاجماد فان سخونة الارض والهواء مانعتان عن اقتضاء طبيعة الماء جمود الماء وان ثبت ان الارض ابرد من الماء فلايبعد ان يكون لطبيعتها تاثير فى ذلك الاجماد بشركة من طبيعة الماء واما برودة الهواء فلا تاثير لها فى ذات الجمود بل في ازالة المانع منه (فهذا هو الكلام) في هذه الطريقة وقد ظهر ضعفها وانتشارها فاذا كان لايتم تقرير هذه الطريقة

} في نفس الماء

الا بالاستقراء فالاولى التعويل على ماذكرناه فى الطريقة الاولى فانه اقرب الى التحصيل والضبط وابعد عن التخليط والخبط *

(الطريقة الثالثة) ان نقول البسائط التى يمكن ان تتركب عنها المركبات لابد ان تكون قابلة للاشكال والالم تتركب عنها المركبات ثم ان قبولها للاشكال اما ان يكون بسهولة او بعسر فالاول هو الرطب والثانى هو اليابس فثبت ان الاسطقسات يجب ان تكون موصوفة بهاتين الكيفيتين وايضا فلان المركبات لا تكون الا بتفريق بعض الاجزاء عن بعض وجمع بعضها مع بعض والتفريق والجمع لايتمان الا بقوة جامعة ومفرقة فى البسائط والقوة الجامعة هى البرودة والمفرقة هى الحرارة فثبت ان الاجسام الاسطقسية يجب ان تكون موصوفة بهذه الكيفيات الاربعة ثم ان المزاوجات الممكنة لها اربعة فاذاً الاسطقسات اربعة وهو المطلوب وهذا الحصر وان كان متكلفا جدا الا انه على كل حال اجود من الطريقة الطويلة التى ذكرناها *

(والحق عندى) في هذا الباب ان من حاول بيان الحصر للاسطقسات بتقسيم عقلى فقد حاول مالا يمكنه الوفاء به بل الناس لما بحثوا بطريق التركيب والتحليل وجدوا تركيب الكائنات مبتديا من هذه الاربعة وتحليلها منتهيا اليها ثم انهم لم يجدوا هذه الاربعة متكونة عن تركيب اجسام اخر ولا منحلة الى اجسام اخر فلاجرم زعموا ان الاسطقسات هى هذه الاربعة لا لان حجة عقلية قامت على انه لايجوز فى العقل وجود اسطقس غير هذه بل لانه لم يدل الدليل الا على هذه وهذا كما انا حكمنا على ان الافلاك تسعة لا لان حجة عقلية قامت على انه لايجوز في العقل وجود فلك عاشر بل لان الرصد لم يقف الا على هذه التسعة فهذا هو الحق فى هذا الباب واما تكافؤ الازدواجات الاربعة فكل

ذلك فضول لايمكن الوفاء بتقريرها ومن حاولها طالت كلماته وكثر هذيانه من غير وصول الى المقصود وبالله التوفيق *

﴿ الفصل التاسع في شرح افتقار المركبات الى هذه الاسطقسات الاربعة ﴾

(الفصل التاسع في شرح افتقار المركبات الى هذه الاسطقسات الاربعة)

(اما الارض) فانها تفيد الكائن تماسكا وحفظا لما يفاد من الشكل والماء يفيد الكائن سهل قبول التشكل ويستمسك جوهر الماء بعد سيلانه لمخالطة الارض ويستمسك جوهر الارض من تشتته لمخالطة الماء والهواء و النار تكسران عنصرية هذين وتفيد انهما اعتدال الامتزاج و الهواء يخلخل ويفيد وجود المنافذ والمسام والنار تنضج و تطبخ *

(ومن المباحث هاهنا) ان النار لاتتحرك الى السفل طبعا وليس هاهنا قاسر يحركها الى السفل فهي اذاً لا تنزل واذا لم تنزل كيف تخالط سائر العناصر حتى تتولد منها المعادن والنبات والحيوان *

(وجوابه) ان مادة العناصر مشتركة كما ثبت فاذا استعدت مادة عنصر لصورة حدثت فيها تلك الصورة و زالت الصورة الاخرى فالاجزاء النارية التي تخالط المركبات انما تتكون هاهنا في الاكثر لا انها تنزل من الفوق *

﴿ الفصل العاشر في سبب حركة النار دوريا بسبب حركة كرة القمر ﴾

(الفصل العاشر في سبب حركة النار دوريا)

(لقائل ان يقول) اذا كانت كرة فوق كرة فانها اذا تحركت ولم تتشبث بشيء مما تحتها بل زحفت على بسيطها فلا مانع من ان تسكن الداخلة و تتحرك الخارجة عليها ماسة على سطحها واذا كان كذلك فما السبب في حركة النار بحركة كرة القمر *

(فنقول) السبب في تلك الحركة ان كل جزء يفرض من النار فقد تعين له جزء من الفلك كالمكان وهو بالطبع يتحرك الى المكان الطبيعي له و يسكن

عنده

عنده لازما اياه ملتصقا به التصاقا طبيعيا مثل الالتصاق بالغراء والمسامير فاذا تحرك المكان الطبيعي لزمه وتبعه ماهو متمكن فيه بالطبع فتكون حركة النار بالقياس الى الفلك حركة في الوضع بالعرض وانما لم يتحرك الماء بحركة الهواء لانه في اكثر الامر غير حاصل في المكان الطبيعي على الوجه الذي هو طبيعي بل في اكثر الامر به انضغاط الى السفل في بعض اجزائه من تحت فتتبع حركة الهواء الاجزاء العالية من الماء على سبيل التموج واما السافلة فانها لاتتحرك بما ذكرناه و ايضاً فلان الهواء قد عرض له بسبب الجبال والرياح امرا وجب تميزا ما في اجزائه *

(ولقائل ان يقول) ان الفلك عندكم جسم متشابه الاجزاء والنار الملاقية للفلك ايضاً بسيطة اوقريبة من البساطة فيكون حال كل جزء من النار مع جزء من الفلك كحاله مع سائر الاجزاء فيستحيل ان يكون ذلك الجزء من النار طالبا بالطبع لذلك الجزء من الفلك مع ان ذلك الجزء مساو لسائر الاجزاء في الطبيعة والماهية وايضاً فلان الهواء اذا تحرك تحركت الاجزاء العالية من الماء ولا تتحرك الاجزاء السافلة مع ان تشبث الاجزاء العالية من الماء بالاجزاء السافلة منه اتم من تشبث اجزاء النار باجزاء الفلك لان تشبث الشيء بمثله اتم من تشبثه بمخالفه في النوع فاذا لم يلزم من حركة الاجزاء العالية من الماء حركة الاجزاء السافلة منه فلئن لم يلزم من حركة جسم حركة جسم آخر يخالفه في النوع كان ذلك اولى فعلمنا ان العلة المذكورة ضعيفة *

﴿ الفصل الحادى عشر في شكل النار والهواء ﴾

(الفصل الحادى عشر في شكل النار والهواء)

(مذهب الجمهور) من الحكماء ان النار ليست كائنة بحركة الفلك بل هي جوهر واسطقس بذاتها ولها موضع طبيعي بذاته كغيرها من الاسطقسات

وهؤلاء يجعلون شكل النار الكرة *

(ومن القدماء) من جعل تكون النار تابعا لحركة الفلك فيلزمهم ان لا يجعلوا النار كرة لان الموضع القريب من القطب تكون الحركة فيه بطيئة والحركة البطيئة لا تسخن فيكون هناك هواء غير شديد الحرارة بل يكون شكل النار والهواء عندهم على هذا الوجه * (١)

(الفصل الثاني عشر في طبقات العناصر الاربعة)

(الفصل الثانى عشر في طبقات العناصر الاربعة)

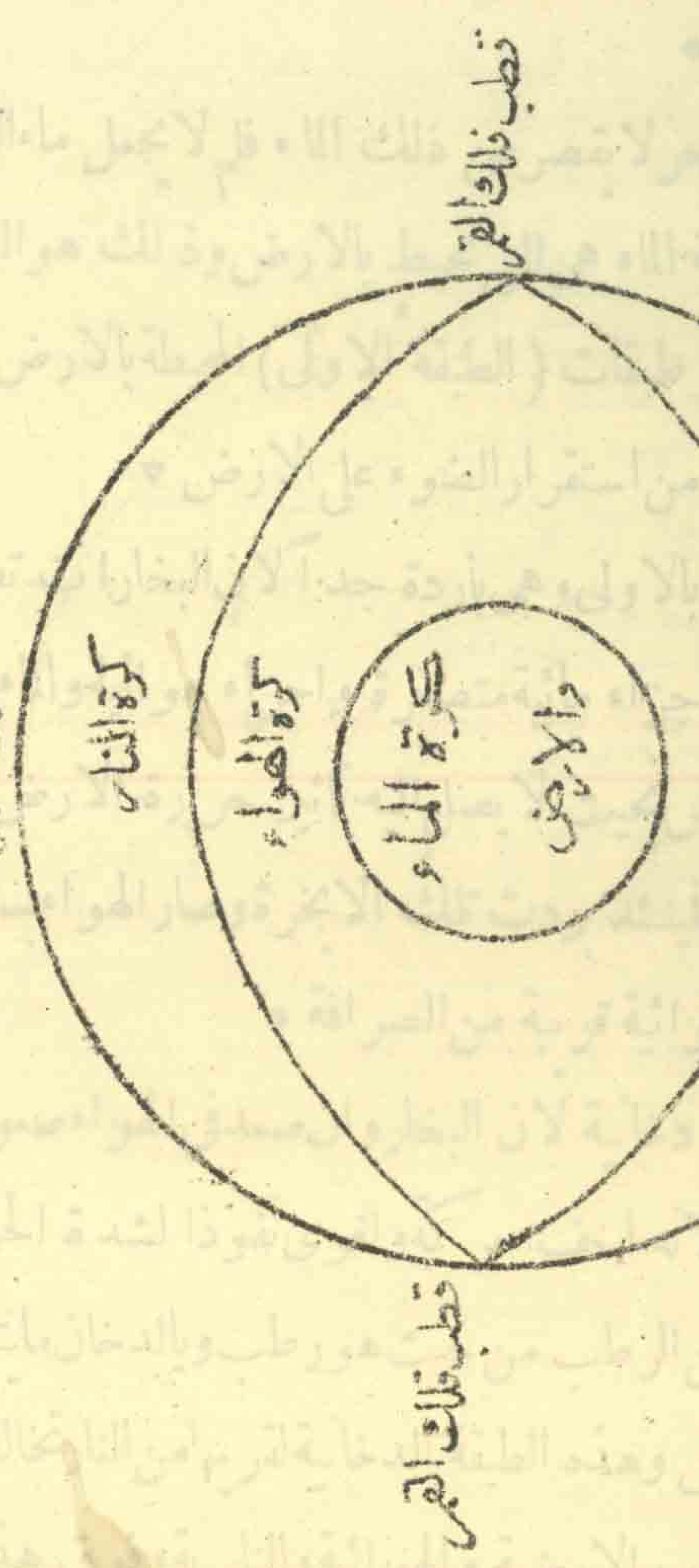
(يشبه ان تكون) غير موجودة على محوضتها وصرافتها في اكثر الامر لانه تحدث فيها من انوار الكواكب حرارة ترتفع بسببها منها ابخرة مائية وادخنة ارضية فلذلك يكادان يكون جميع المياه وجميع الاهوية مخلوطة ممزوجة ثم ان توهمت صرفة فالاولى بها الاجزاء العالية من النار والاجزاء القريبة من المركز من الارض اما الاجزاء العالية من النار فلان الابخرة والادخنة اثقل من ان تصل الى ما هنالك وبتقدير وصولها فالنار قوية على احالتها نارا واما الاجزاء القريبة من المركز فلانه بعد وصول شيء غريب اليها *

(واذا عرفت ذلك فنقول) يشبه ان تكون الارض ثلاث طبقات طبقة مائلة الى المحوضة وتحيط بها طبقة طينية وتحيط بها طبقة بعضها منكشف عن الماء جففت وجهها الشمس وهو البر والجبل وبعضها قد ساح عليه البحر واما البحر فهو اسطقس الماء ويمتنع ان يكون للماء كلية غير البحر لان ذلك الماء اما ان يكون في ظاهر الارض او في باطنها وان كان في باطن الارض فاما ان يكون في الوسط او في جانب منها والاول باطل فان كونه في الوسط ان كان بالطبع فالماء اثقل من الارض هذا خلف وان لم يكن بالطبع بل بالقسر فيكون هناك قاسر قسر الماء الى الحصول في بعض جوانب الارض وهو باطل وان كان في جانب

من

في المجلد الثاني

(١) متعلقة بصفحة ١٤٠



من الارض فهو باطل لثلاثة اوجه *

(اما اولا) فلانه ليس بعض الجوانب اولى من البعض *

(واما ثانيا) فلان الماء يكون حينئذ اصغر مقدارا من الارض وذلك باطل لوجوب تعادل العناصر *

(واما ثالثا) فلان ماء البحر لا يقصر عن ذلك الماء فلم لا يحمل ماء البحر هو الاسطقس فثبت ان كلية الماء هي التي تحيط بالارض وذلك هو البحر *

(واما الهواء) فهو اربع طبقات (الطبقة الاولى) المحيطة بالارض المتسخنة بسخونة الارض الحاصلة من استقرار الضوء على الارض *

(الطبقة الثانية) المحيطة بالاولى وهي باردة جدا لان البخارات تصعد اليها والبخار عبارة عن مجموع اجزاء مائية متصغرة واجزاء هوائية والماء من شانه البرد فاذا تباعد عن الارض بحيث لا يصل اليه تاثير حرارة الارض الحاصلة بسبب انوار الكواكب فحينئذ بردت تلك الابخرة وصار الهواء بسببه باردا *

(الطبقة الثالثة) طبقة هوائية قريبة من الصرافة *

(الطبقة الرابعة) طبقة دخانية لان البخار وان صعد في الهواء صعودا لكن صعود الدخان اكثر منه لانه اخف حركة واقوى نفوذا لشدة الحرارة فيه واعني بالبخار ما تصعد عن الرطب من حيث هو رطب وبالدخان ما تصعد عن اليابس من حيث هو يابس وهذه الطبقة الدخانية لقربها من النار تخالطها اجزاء نارية فهي تكون مركبة من الارضية والهوائية والنارية وفوق هذه الطبقة طبقة النار الصرفة *

(الفصل الثالث عشر في الاحوال الكلية للبحر)

﴿ الفصل الثالث عشر في الاحوال الكلية للبحر * وفيه خمسة مباحث ﴾

(البحث الاول) عن سبب ملوحة الماء *

(الملوحة) ليست طبيعية للماء والا لكان كل ماء ما لحا والثانى باطل لان من المياه مالا يكون مالحا ولان الماء المالح اذا قطر زالت ملوحته ولانه قد تتخذ كرة مجوفة من شمع فترسل في البحر فيرشح العذب الى باطنها رشحا فثبت ان هذه الملوحة انما حصلت لماء البحر بسبب المخالطة وليس ذلك من المخالطة الهوائية فان مخالطة الهواء تزيده رقة وسلاسة وعذوبة بل السبب لذلك مخالطة اجزاء ارضية محترقة مرة الطعم وانت يمكنك ان تتخذ الملح من رماد ومن كل محترق ومن كل حجر يفيده التكليس زيادة حدة ومرارة فاذا طبخته فى الماء وصفيته ولم تزل تطبخ ذلك الماء وتدعه في الشمس فانه ينعقد ملحا وسبب ملوحة العرق والبول مخالطة المرة المحترقة للمائية فتملحهما ثم ان الاجزاء المرة المخالطة للماء ان كانت شديدة المرارة لم تملح بل تزعق وان كانت قليلة المرارة بحيث اذا تحلل من الماء وقبل نوعا من الاستحالة ملح واما السبب الغائى لملوحة البحر انه لولا ملوحته لاجن وانتشر فساد اجنه فى الارض واحدث الوباء العام *

(البحث الثانى) عن ثقل ماء البحر وذلك لملوحته وكثرة ارضيته ولذلك قل ما يرسب فيه البيض واما بحيرة فلسطين فلا يرسب فيها شيء ولا يتولد فيها حيوان ولا يعيش *

(البحث الثالث) عن اختصاص البحر بجانب من الارض دون جانب وذلك امر غير واجب بل الحق ان البحر ينتقل في مدد لا تضبطها التواريخ المنقولة من قرن الى قرن الا فى اطراف يسيرة و جزائر صغيرة لان استمداد البحر في الاكثر من الانهار التى تفيض اليه والانهار تستمد فى الاكثر من العيون واما مياه السماء فان جدواها في فصل بعينه دون فصل ثم لا العيون ولا مياه السماء يجب ان يتشابه احوالها فى بقاع واحدة باعيانها تشابها

مستمرا

مستمرا فان كثيرا من العيون يغور وكثيرا ما تقحطه السماء ولا بد حينئذ من نضوب الاودية والانهار فيعرض بسبب ذلك نضوب البحار واذا حدثت العيون من جانب آخر حدثت الانهار من ذلك الجانب فحصلت البحار فى ذلك الجانب *

(البحث) الرابع عن حركة البحر وسببها رياح تنبعث امامن قعره او تعصف في وجهه او لمضيق يكون ينضغط فيه الماء من الجوانب لثقله فيسيل لصدم من الساحل وينبؤ عنه الى الناحية التى هى اغور اولا ندفاع اودية فيه مموجة *

(البحث الخامس) عن سبب المد والجزر في البحار والانهار (١) وليكن هذا آخر كلامنا فى احكام كليات العناصر *

(اما الخاتمة ففيها ثلاثة فصول)

(الفصل الاول في اتصاف الاجرام البسيطة بالكيفيات)

(اما الكيفيات) المبصرة فهي اما اللون واما الضوء اما اللون فقد عرفت ان الافلاك غير ملونة واما الكواكب فقد اتفقوا على ان للقمر لونا وتوقفوا في امر الشمس والغالب على الظن ان لسائر الكواكب الوانا مخصوصة كما مضى واما العناصر فالنار البسيطة غير ملونة لوجوه ثلاثة *

(الاول) انها لو كانت ملونة لكانت النار التى تحت الفلك ملونة ولو كانت كذلك لحجبت عن ابصارنا الكواكب فلما لم تحجب علمنا انها غير ملونة فاذاً النار البسيطة غير ملونة *

(الثانى) ان النار كلما كانت اقوى كان لونها اقل فان كور الحدادين اذا قويت

(١) هاهنا نقص في كل النسخ ولعله يتم المقصود هاهنا بكذا المد والجزر يقعان فى البحار والانهار من جهة تاثيرات الكواكب ولا سيما من تاثير القمر ١٢

(الفصل الاول في اتصاف الاجرام البسيطة بالكيفيات)

النار فيه ذهب لونها *

(الثالث) انا نعلم ان النار المتعلقة باصل الفتيلة لا ترى مع انها اقوى واكثر من الصنوبرة المرئية البعيدة عن اصل الفتيلة حتى لا يمكن لقائل ان يقول انما لا نرى النار المتعلقة باصل الفتيلة لانتشارها وانما نرى ما بعد عنها لاجتماعها واستحصافها فان التي تقرب من الفتيلة اولى بالاجتماع والتي تبعد عنها اولى بالانفراج فدل ذلك على ان النار البسيطة غير ملونة واما النار الملونة فليست نارا صرفة بسيطة بل تخالطها اجزاء ارضية سود ومن شان الاجزاء السود ان الضوء متى وقع عليها صارت حمراء والدليل على ان النار المبصرة تخالطها اجزاء ارضية وقوع ظل المصباح عن مصباح آخر والظل لا يقع الا عن الاجزاء الارضية الكثيفة *

(واما الهواء) فظاهر من امره انه غير ملون واما الماء فالمشهور من امره انه غير ملون ولكني وجدت للشيخ كلاما يدل على انه اثبت للماء لونا فان ابا الريحان سأله فقال اذا كانت زجاجة صافية بيضاء مدورة وملئت من ماء صاف قامت مقام البلور المدور في الاحراق واذا كانت خالية من الماء الصافي ومملوءة من الهواء لم تحرق ولم تجمع الشعاع فلم صار الماء يفعل ذلك والهواء لا يفعله *

(فاجاب الشيخ عنه) بان قال الماء جسم كثيف صيقل له في ذاته لون قليل وكل ما كان كذلك انعكس عنه الضوء ولذلك ينعكس الضوء عن الزجاج الصافي المملوء ماء ويحصل عن الانعكاس المتراكم القوى احراق واما الهواء فليس هو الذي ينعكس عنه الضوء بل ينعكس فيه لانه المشف بالحقيقة فاذا كان في الزجاجة هواء لم يحصل منها انعكاس قوى (هذا كلام الشيخ) وهو تصريح بان الماء له في ذاته لون ما والعقل ايضا يدل عليه فان المحسوس اولا هو اللون والماء

يحس به فله لون ما *

(واما الارض البسيطة) فقد زعم بعضهم انها غير ملونة ومال الشيخ الى انها ملونة واحتج عليه بان الارض الموجودة عندنا وان كانت ممتزجة مخلوطة بغيرها ولكنا قد نجد ما يكون الغالب عليه الارضية فلو كانت الارض البسيطة شفافة لكان يجب ان نرى في شيء من اجزاء الارض ما ليس متلونا تلونا معدنيا صافيا شفافا ولكان حكم الارض في ذلك حكم الماء والهواء فانهما وان امتزجا الا انهما ما عدما الاشفاف بالكلية *

(ثم ان الذين) اثبتوا للارض لونا (منهم) من زعم ان ذلك هو الغبرة (ومنهم) من زعم ان ذلك هو السواد وزعم ان الغبرة انما تكون اذا خالطت الاجزاء الارضية اجزاء هوائية فبسببها ينكسر السواد وتحصل الغبرة واما اذا اجتمعت الاجزاء الارضية بحيث لا يخالطها كثير هوائية اشتد السواد وذلك مثل الفحم قبل ان يترمد فان النار لا عمل لها الا تفريق المختلفات فالنار لما حللت ما في الخشب من الهوائية واجتمعت الاجزاء الارضية من غير ان يتخللها شيء غريب عنها ظهر لون اجزائها وهو السواد ثم ان النار اذا رمدت الفحم اختلطت بتلك الاجزاء اجزاء هوائية فلا جرم ابيضت مرة اخرى * وهذا كلام اقناعي *

(واما السبب الغائي) في لون الارض فاستقرار الضوء عليها حتى تسخن فتكون صالحة لان تكون مقرا للحيوانات فهذا هو الكلام في الوان البسائط *

(واما الضوء) فهو بالذات للشمس واما للقمر فهو بالعرض واما لسائر الكواكب فهو مختلف فيه على ما عرفته والنار البسيطة غير مضيئة وانما المضيء منها هو المركب *

(واما الكيفيات المسموعة) فبعضهم اثبت للفلك بسبب محاكته عن النار صوتاً لذيذاً متناسباً *

(واما الكيفيات المذوقة والمشمومة) فقد اتفقوا على انها غير موجودة لشئ من البسائط اما العناصر فلانا لا نجد فيها حال بساطتها طعماً ولا رائحة ولو كانتا موجودتين فيها لادركناهما واما في الافلاك فقد عولوا على انها لو كانت موصوفة بشئ من الطعوم او الروائح لكانت تلك الطعوم والروائح معطلة ولا تعطل في الطبيعة وايضاً فالطعوم والروائح تحدثان بالمزاج والافلاك بسيطة فلا يكون لها شئ من الطعوم والروائح *

(وهذه الحجة) ضعيفة جداً لانه لا يلزم من حدوث الطعم والرائحة في عالمنا بالامتزاج ان لا يكون لهما وجود الا عند الامتزاج فان اللون هاهنا قد يحصل بالامتزاج مع ان بعض البسائط ملون *

(وبالجملة) فلا يلزم من نفي علة معينة نفي المعلول لما ثبت من صحة تعليل المعلول النوعي بالعلل المختلفة * والاقوى في ذلك ان يقال لا دليل على ثبوت الطعوم والروائح لها فلا نثبتها واما الجزم بالنفي او الاثبات فذلك مما لم تقم عليه حجة برهانية *

(واما الكيفيات الملموسة) فقد عرفت حال البسائط فيها *

(واذ قد تكلمنا) في الاجرام العلوية والسفلية فلنتكلم في ان العالم واحد *

(الفصل الثاني في بيان ان العالم واحد)

(الفصل الثاني في بيان ان العالم واحد)

(المعتمد فيه) انه لو فرض عالم آخر لكان الشكل الطبيعي ايضاً لذلك العالم هو الكرة والكرتان اذا لم تكن احداهما محيطة بالاخرى لزم الخلاء بينهما والخلاء محال فالقول بوجود عالم آخر محال *

ومما

(ومما قيل فيه) انه لو كان في الوجود عالم آخر موجوداً لكان ذلك العالم ايضاً مستنداً الى البارى تعالى فيكون قد صدر عنه اكثر من معلول واحد وذلك محال فهذا هو البيان المطلق لاستحالة وجود عالمين واما ان جعل كل عالم في الصورة كالعالم الآخر حتى يكون في كل عالم ارض ونار وهواء وماء وسماء كما في الآخر لزم ان تكون الاجسام المتفقة في الطبع تسكن اماكن متباينة في الطبع وذلك محال كما ثبت *

(فان قيل) الارضون وان كانت كثيرة بالعدد الا انها مشتركة في الارضية وامكنتها مشتركة في كونها وسطاً لتلك العوالم فالارضية المطلقة تقتضي الوسط من العالم واما الارض المعينة فانها تقتضي الوسط من العالم المعين *

(اجاب الشيخ) عنه بان قال انه وان كان لا شك في ان الاجسام الكثيرة بالعدد لها امكنة كثيرة بالعدد ولكن يجب ان تكون كثيرة على نحو يجعل الكل لو اجتمع كل المتمكن شيئاً واحداً ومكاناً واحداً بالعدد على ما بيناه وهذا الاجتماع مما لا مانع له عنه في طبعه فان الطبيعة الواحدة المتشابهة لا تقتضي الافتراق والتباين *

(ولقائل ان يقول) الستم زعمتم ان الاجسام الفلكية والكواكب وان كانت مشتركة في الجسمية والكوكبية والضوء واللون والمقدار لكن كل واحد منها مخالف للآخر بنوعيته فاذا جوزتم ذلك فلم لا تجوزون ان تكون الارضون الموجودة في العوالم وان كانت متساوية في الارضية الا انه مع ذلك تكون لكل واحد منها حقيقة نوعية مخالفة لنوعية الارض الاخرى وعلى هذا تلك الارضون لاجل اشتراكها في مطلق الارضية تكون طالبة لمطلق الوسط ثم ان كل ارض بحقيقتها المخصوصة التي بها تخالف الارض

الاخرى تكون طالبة للوسط المعين واذا كان هذا الذى قلناه محتملا لم تكن حجتكم برهانية *

(فان قالوا) انا لا نعقل من الارض الا الجسم البارد واليابس بطبعه فان كانت لها خصوصية وراء ذلك لم تكن تلك الخصوصية لازمة لهذا القدر المشترك واذا لم تكن لازمة امكن فرض الارضين عارية عن تلك الخصوصية وعند ذلك الفرض تكون الارضون متساوية في النوعية فيجب ان يطلب كل واحدة منها ما تطلبه الارض الاخرى من الوضع والحيز *

(فنقول) ان كان الامر كذلك لزم ان تكون الاجرام الفلكية كلها متحدة فى النوع لانها مشتركة في مطلق الجسمية فان كانت هناك خصوصية لم تكن تلك الخصوصية لازمة لتلك الجسمية واذا لم تكن لازمة امكن فرض تلك الجسمية عارية عن تلك الخصوصية وعند ذلك الفرض تكون الاجرام الفلكية متساوية فى النوعية فيجب ان يطلب كل واحدة منها ما يطلبه الفلك الآخر من الوضع والحيز *

(فان قالوا) هذه الاجسام الفلكية اختلفت لموادها فلاجل اختلاف موادها اختلفت اوضاعها واحيازها (فنقول) جوزوا هاهنا ان تختلف الارضون فى موادها حتى يكون لكل ارض وسط عالم معين *

(فان ادعوا) ان الارضين متماثلة في المادة (فنقول) لا نزاع في ان اجزاء الارض التى فى عالمنا متشاركة في المادة ولكن لم قلتم ان مادة الارض الموجودة في عالم آخر يجب ان تكون مساوية لمادة الارض الموجودة في هذا العالم *

(وبالجملة) فكل ما يذكرونه هاهنا ينتقض بالاجرام الفلكية فثبت ان هذه الحجة ضعيفة *

(ومما

(ومما احتجوا به) على امتناع وجود ارضين كثيرة مثلا انها لو كانت موجودة لكانت متساوية فى الماهية فانفصال بعضها عن البعض ليس بطباعها والا لاستحال ان يوجد منها جزء متصل واما السماويات فهى علة تحدد امكنة العنصريات لا علة حصول تلك العنصريات فى تلك الامكنة فاذاً انفصال بعضها عن البعض ليس لذواتها ولا للسماويات فهو اذاً لقاسر خارج وذلك محال لما ثبت من امتناع الخرق على الفلك وامتناع انتقاله من وضعه وموضعه الى وضع آخر وموضع آخر *

(وهذه الحجة) مبنية ايضاً على انها لو كانت موجودة لكانت متحدة في النوع وقد سبق الكلام فيه *

(واحتج) من اثبت عوالم كثيرة بان قال ان مفهوم قولنا عالم اما ان يكون مانعاً من ان يكون مشتركا فيه بين كثيرين واما ان لا يكون مانعاً فان كان مانعاً لم يكن علمنا بوحدة العالم موقوفاً على حجة وبرهان بل كان كل من تصور العالم عرف بالضرورة استحالة وجود العوالم وذلك ظاهر الفساد فاذاً مفهوم قولنا عالم لا يمنع من ان يكون مشتركا فيه بين كثيرين لكن العالم ليس من الامور التي اذا فرضت له جزئيات كانت تلك الجزئيات على سبيل ان واحداً يكون بعد تكون آخر لان العالم شيء ازلي بل لما ثبت امكان وجود العالم فقد ثبت امكان وجود امور ازلية والامور الازلية لو لم تكن موجودة في وقت استحال حصولها لانها اذا كانت معدومة فمن المستحيل ان توجد بعد عدمها بحيث تكون ازلية فاذاً لو كان العالم الثاني ممكن الوجود لكان ازلي الوجود لكنه ممكن الوجود فهو ازلي فالعوالم الكثيرة موجودة في الازل *

(والجواب) ان الكلي هو الذى لا يكون نفس مفهومه سبباً لامتناع الشركة

فيه وليس يلزم من عدم تعليل امتناع الشركة بنفس ذلك المفهوم عدم امتناع الشركة اذ الممتنع لا يعقل ان يكون امتناعه معللا بكل شيء بل علة الامتناع امر واحد ثم لا يلزم من سلب تعليل ذلك الامتناع بما عدا ذلك الواحد سلب الامتناع فكذا هاهنا لا يلزم من كون ذلك المفهوم غير موجب لذلك الامتناع ان لا يكون الامتناع حاصلا *

﴿ الفصل الثالث في ان الاجسام الفلكية اقدم من الاجسام العنصرية وان احياز الافلاك متقدمة على احياز العناصر ﴾

(ان المركبات) انما تتكون عن البسائط فالمركبات متأخرة عن البسائط والبسائط محتاجة الى الاحياز فهي متأخرة عن الاحياز واحياز العناصر انما توجد بسبب الاجرام الفلكية فالاحياز متأخرة عن الاجرام الفلكية فثبت ان الاجرام الفلكية متقدمة بالطبع والشرف على الاجرام العنصرية وليكن هذا آخر ما نقوله في الاجرام البسيطة *

﴿ الباب الثالث في المزاج وكيفية الفعل والانفعال * وفصوله تسعة عشر ﴾

﴿ الفصل الاول في حقيقة المزاج ﴾

(قد عرفت) ان العناصر اذا اختلطت فان كل واحد منها يكسر كيفية الآخر وينكسر في كيفيته عن الآخر فكسر كل واحد منها بكيفية للآخر مسمى بالتفاعل *

(فنقول) هذا التفاعل لا يحصل الا عند مماسة بعضها بالبعض فانه ان لم تكن المماسة معتبرة في ذلك التفاعل فاما ان تعتبر فيه نسبة اخرى وضعية اولا تعتبر تلك بل يكون كيف ما اتفق والقسم الآخر باطل والا لكان الجرم يسخن بسبب نار موجودة على بعد مائة فرسخ منه واما ان كان على نسبة وضع آخر

غير

غير المماسة تقتضي نوعا آخر من المحاذاة والقرب فان المتوسط اذا كان لا يسخن ولا يبرد لم يسخن المنفعل الابعد ايضا ولم يبرد وان سخن المتوسط القريب وبواسطته يسخن الجسم البعيد وجب ان يكون المسخن مسخنا لذلك البعيد بواسطة المماسة لا محالة فالفعل والانفعال انما يجريان بين الاجسام التي عندنا بفعل بعضها في بعض اذا كانت بينهما مماسة * هذا ما قاله الشيخ *

(وقد ذكر) في الفصل السابع من المقالة الثالثة من علم النفس من طبيعيات الشفاء فصلا يناقض ما ذكره هاهنا فانقله بلفظه *

(قال) في جواب من انكر تأدى اشباح المبصرات في الهواء من غير ان يتكيف الهواء انه ليس بينا بنفسه ولا ظاهرا ان كل جسم فاعل يجب ان يكون ملاقيا للملموس فان هذا وان كان موجودا استقراء في اكثر الاجسام فليس واجبا ضرورة ان يكون كل فعل وانفعال باللقاء والتماس بل يجوز ان يكون افعال اشياء من غير ملاقاة فتكون اجسام تفعل بالملاقاة واجسام لا تفعل بالملاقاة وليس يمكن لاحد ان يقيم برهانا على استحالة هذا ولا على انه يجب ان يكون بين الجسمين ونسبة وضع يجوز ان يؤثر به احدهما في الآخر من غير ملاقاة وان بقي هاهنا ضرب من التعجب فكما انه لو كان اتفق ان كانت الاجسام كلها انما يفعل بعضها في بعض بمثل تلك النسبة المباينة واتفق اذاً ان شوهد فاعل يفعل بالملاقاة يتعجب منه ايضاً كما يتعجب الآن من مؤثر بغير ملاقاة *

(فاذا كان) هذا غير مستحيل في اول العقل وكانت صحة مذهبنا المبرهن عليه توجبه وكان لا برهان البتة بنقيضه فنقول ان من شان الجسم المضيء بذاته او المستنير الملون ان يفعل في الجسم الذي يقابله اذا كان قابلا للشبح قبول البصر

و بينهما جسم لا لون له ولا تأثير هو صورته مثل صورته من غير ان يفعل في المتوسط شيئا اذ هو غير قابل لانه شفاف هذا ما ذكره في هذا الموضع (وقد ذكر هذا المعنى) ايضاً في الفصل المشتمل على المقدمات التي يحتاج اليها في معرفة الهالة وقوس قزح *

(ولا يخفى) ان ذلك منه مبالغة في بيان ان الفعل والانفعال بين الاجسام لا يتوقف على الملاقاة والمماسة مع انه تصدى في فصل حقيقة المزاج لاقامة البرهان على ان الفعل والانفعال بين الاجسام لا يتمان الا باللقاء و المماسة وانه ليكثر تعجبي من وقوع امثال هذه المناقضات الظاهرة في كلام الشيخ *

(ومن الاشكالات) على اصل الكلام ان الشمس تسخن الارض مع انها لا تسخن الاجسام القريبة منها فانها لا تسخن الافلاك وكذلك تضيء الارض مع انها لا تضيء الاجسام التي تتوسط بينها وبين الارض فان الافلاك والنار والهواء لا تصير مضيئة بل هي شفافة واذا كان كذلك فكيف يجوز للرجل الذكي مع هذه الاشكالات ان يجزم بان الفعل والانفعال لا يتمان الا باللقاء والتماس *

(فان قيل) ليس غرض الشيخ من الحجة التي ذكرها بيان توقف الفعل والانفعال مطلقا على اللقاء والتماس بل بيان ان كل جسمين يؤثر كل واحد منهما في الآخر ويتأثر عن الآخر فان ذلك لا يتم الا باللقاء واما الشمس فانها وان افادت الضوء والسخونة للارض لكن الارض ما اثرت فيها وكذلك المرئي وان اثر في العين لكن العين لا تؤثر في المرئي فظهر الفرق *

(فنقول) انه لما ثبت في العقل جواز ان يؤثر احد الجسمين في الآخر من غير ملاقاة جاز ايضا ان يؤثر الآخر فيه ايضا من غير ملاقاة والحجة التي ذكرتموها

ان صحت كانت مانعة من ذلك مطلقا اذ ليس فيها ما يمنع احد التقديرين دون الآخر فعلم ان الحجة المذكورة ضعيفة جدا فالصحيح ها هنا ان يترك الاحتجاج ويعول فيه على المشاهدة وهو ان يقال ان الكلام انما وقع في اجزاء الممتزج وهي لا محالة تكون متلاقية ونشاهد ايضا ان بعضها لا يؤثر في البعض ولا يتأثر عنه الا عند اللقاء والتماس فاعتبرنا التماس لذلك واما ان يقال لا يجوز في العقل ان ينفعل عنصر من عنصر من غير ملاقاة و مماسة فذلك غير محتاج اليه في هذا الموضع بل الحق ان ذلك محتمل و ان كان نادرا فهذا ما نقوله في هذا الموضع *

(واذا ثبت ذلك فنقول) العناصر اذا تلاقت انكسر كل واحد منها في كيفيته بالآخر فهناك امور ثلاثة المنكسر والكاسر والانكسار اما المنكسر فليس هو الكيفية لما علمت ان الكيفية الواحدة بالذات لا يعرض لها الاشتداد و التنقص بل المنكسر هو الموضوع واما الكاسر فليس ايضاً هو الكيفية لان انكسار كيفيتي العنصرين المتضادين اما ان يحصلا معا او لا معاً فان حصلا معا فكاسر كيفية كل واحد من العنصرين هو كيفية العنصر الآخر والعلة واجبة الحصول مع المعلول فاذا كان الانكساران يوجدان معا فالكاسران موجودان عند حصول الانكسارين فالكيفيتان المتضادتان موجودتان على صرافتهما عند حصول انكسارهما وهذا محال واما ان كان انكسار احدهما بالآخر سابقا على انكسار الآخر به فهو باطل لان المكسور لا يعود كاسرا لكاسره فكان يجب ان لا ينفعل الكاسر عن المكسور بعد حصول الانكسار و حينئذ يكون ذلك فساداً لاحدهما لا امتزاجا فثبت ان الكاسر ليس هو الكيفيات بل الصور التي هي مبادي تلك الكيفيات *

(وهاهنا اشكال) وهو ان الماء البارد بالفعل والماء الحار بالفعل اذا اختلطا انكسر البارد بالحار وليس للماء الحار صورة هى مبدء حرارته حتى تجعل تلك الصورة كاسرة لبرودة الماء فاذاً الكاسر لبرودة الماء هو نفس كيفية الحرارة الموجودة في الماء الآخر *

(فنقول) كما ان الذى يحرك حركة مكانية بالقسر لا يفيد الحركة فقط بل يفيد بالقسر مبدأ للحركة محفوظا في جميع زمان الحركة فيشبه ان يكون الامر هاهنا كذلك وهذا موضع يجب ان يتفكر فيه *

(واما الانكسار) فهو عبارة عن زوال تلك الكيفيات الصرفة عن تلك البسائط *

(واذا عرفت) هذا فثبت ان كل واحد من العناصر يفعل بصورته وينفعل بمادته ثم ان طبائع الممتزجات اذا كانت باقية كان كل واحد منها مانعا من ان يصدر عن صورته فى مادته تلك الكيفية الصرفة البسيطة وقد عرفت ان تلك الكيفيات تكون قابلة للاشد والاضعف بالمعنى الذى عرفت وحينئذ تكون الكيفية التى يستعد لقبولها احد اجزاء ذلك الممتزج عند ذلك الامتزاج مثل الكيفية التى يستعد لقبولها الجزء الآخر من ذلك الممتزج عند ذلك الامتزاج وتلك الكيفية تكون لا محالة حرارة مكسورة او برودة مكسورة او رطوبة مكسورة او يبوسة مكسورة وذلك لان الطبيعة التى للجزء النارى من الممتزج لو لم تكن ممنوة بضدها لكانت تعطى الحرارة القوية فاذاً صارت ممنوة بالمعارض فلا جرم لا تفيض عنها الحرارة القوية التى يعوق عنها المعارض واما الحرارة الضعيفة التى لا يعوق عنها المعارض فيجب ان تفيض والحرارة الضعيفة بعينها هى البرودة الضعيفة فظهر من هذا ان

التفاعل

التفاعل متى استقر فانه يحصل في جملة الممتزج كيفية متشابهة وهي المزاج *

(واعلم) ان الشئ لا يكون متشابها لذاته وانما قلنا للكيفية المزاجية انها كيفية متشابهة لان كل جزء من اجزاء المركب ممتاز بحقيقته عن الجزء الآخر فتكون الكيفية القائمة به غير الكيفية القائمة بالجزء الآخر الا ان تلك الكيفيات القائمة بتلك الاجزاء متساوية في النوع فلذلك قلنا الكيفية المزاجية متشابهة فهذا هو التحقيق في المزاج *

(ثم ان الشيخ) رسمه بانه كيفية تحدث عن تفاعل كيفيات متضادة موجودة في عناصر متصغرة الاجزاء لتماس اكثر كل واحد منها اكثر الآخر اذا تفاعلت بقواها بعضها في بعض حدثت عن جملتها كيفية متشابهة فى جميعها وهى المزاج وفيه شكوك ثلاثة *

(اولها) انه احال التفاعل على الكيفيات ونحن قد بينا انه محال على الكيفيات وانه انما يصح ذلك على الصور *

(وثانيها) انه حد الضدين بانهما الذاتان الموجودتان المتعاقبتان على موضوع واحد ولا تجتمعان فيه وبينهما غاية الخلاف فاذا كان مراده بالضد ذلك فقد تطرق الخلل الى رسم المزاج لان المزاج منه اول وهو الذى يكون حصوله من اجتماع البسائط ومنه ثان وهو الذى يكون حصوله من اجتماع المركبات مثل الدهنية الحاصلة من تفاعل الزيبق والكبريت و معلوم ان هذا المزاج الثانى لا يكون حصوله من تفاعل كيفيات متضادة لان الكيفية الكبريتية لا تكون في غاية البعد عن كيفية الزيبق لان كل واحد منهما مركب وكيفية المركب لا تكون في الغاية فظهر انه لما اعتبر في الضدين غاية الخلاف واعتبر فى المزاج ان يكون عن كيفيات متضادة لزمه خروج المزاج الثانى

عن الحد *

(وثالثها) ان الطعوم والروائح والوان المركبات كلها كيفيات حادثة عن تفاعل كيفيات متضادة الى آخر الرسم ولما دخلت هذه الاشياء في هذا الرسم فقد بطل هذا الرسم *

(والاولى) ان يقال المزاج كيفية ملموسة حاصلة في الجسم المركب عن العناصر المتضادة الكيفية عند انكسار كيفية كل واحد منها بطبيعة الآخر ثم لا يشترط في الضدين هاهنا غاية الخلاف *

﴿ الفصل الثاني في مذاهب الناس في المزاج ﴾

(الفصل الثاني في مذاهب الناس في المزاج)

(من الناس) من زعم ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها عن البعض ادى ذلك بها الى ان يخلع صورها ولا تكون لواحد منها صورته الخاصة وتلبس حينئذ صورة واحدة يصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة (ثم منهم) من جعل تلك الصورة امراً متوسطا بين الصور المتضادة التي للبسائط (ومنهم) من جعل تلك الصورة صورة اخرى للنوعيات ويدل على فساد هذا القول امران *

(الاول) انا اذا وضعنا قطعة من اللحم في القرع والانبيق فتنحل الى جسم مائي قاطر والى كلس ارضي غير قاطر (فنقول) الاجزاء التي كانت في المركب اما ان يكون بينهما اختلاف في استعداد التقطر وعدمه واما ان لا يكون بينهما اختلاف في ذلك فان لم يكن بينهما اختلاف وجب ان يكون الكل قاطرا او الكل ممتنعا عن التقطر واما ان كان بينهما اختلاف فذلك الاختلاف اما ان يكون بنفس ماهياتها او بما يكون داخلا فيها او بما يكون خارجا عنها والقسمان الاولان يقتضيان اختلاف اجزاء المركب بالماهية واما ان كان

ذلك

ذلك الاختلاف بامر خارج عنها فذلك الامر الخارجي ان كان لازما لزم منه اختلاف ماهياتها لان الامور المختلفة في اللوازم مختلفة في الماهيات وان لم يكن امرا لازما لتلك الاجزاء امكن ان توجد اجزاء المركب من غير ان تحصل فيها تلك الامور التي باعتبارها صار البعض بحال والبعض بحال اخرى وذلك يقتضي ان يوجد في اللحوم لحم يقطر كله او يرسب كله وكذلك القول في سائر المركبات ولما بطل ذلك بطل هذا المذهب *

(الثاني) هو ان صور البسائط لو تفاسدت فان كان فساد كل واحد منها مقارنا لفساد الآخر مع ان فساد كل واحد منها معلول لوجود الآخر لكانت الصورتان موجودتين عند كونهما فاسدتين وذلك محال وان سبق فساد احدهما فساد الآخر استحال ان يصير الفاسد مفسدا لمفسده فبقي ان يقال التغير انما وقع في كيفيتي العنصرين والفاعل لذلك التغير هو ما لكل واحد منهما من الصورة وان تلك الصورة محفوظة الذات في كل واحد من العناصر من غير ان تفسد العناصر اصلا *

(واحتج الخصم) بان قال ان كان الممتزج لا يتغير جوهر بسائطه فتكون النار فيه موجودة لكنها متغيرة قليلا فالماء موجود ولكنه متسخن قليلا ثم يستفيد بالمزاج صورا زائدة على صور البسائط وتلك الصور حاصلة في كل واحد من الاجزاء فكان الجزء الموجود من الاسطقسات في المركب وهو نار مستحيلة قد اكتسبت صورة لحمية فيكون من شان النار في نفسها اذا عرض لها نوع من الاستحالة ان تصير لحما وكذلك كل واحد من البسائط فيكون نوع من الكيفية المحسوسة وحد من حدود التوسط بين الحار والبارد والرطب واليابس بعد الاجسام العنصرية لقبول اللحمية فيكون حينئذ من شان

البسائط ان تقبل صور هذه الانواع وان لم تتركب بل اذا استحالت فقط فلا يكون الى التركب والمزاج حاجة فى حدوث هذه الصور *

(والجواب) ان هذه الشبهة ليس اعتراضها على احد المذهبين باولى من اعتراضها على الآخر وذلك ان اجزاء الممتزج انما تفسد عنها صورها وتحصل فيها صور اخرى عند انتهاء كيفياتها الى حد معين فاذا كان كذلك فمن الجائز ان تنتهى كيفية كل واحد من البسائط الى ذلك الحد حتى تفسد عنه الصورة التى كانت وتحدث فيه الصورة المزاجية (الا ان يقال) بان المعد لحصول تلك الصورة ليس هو الاستحالة التى فى ذلك الحد فقط بل الاستحالة مع التركيب وحينئذ يكون هذا هو جوابنا *

(الفصل الثالث فى اقسام الامزجة)

﴿ الفصل الثالث فى اقسام الامزجة ﴾

(قد عرفت) ان الكيفيات الاولية التى فى الاركان التى باعتبارها يصح التفاعل اربع هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فتبين ان المزاجات عنها وذلك على قسمين *

(احدهما) ان تكون المقادير من الكيفيات المتضادة في الممتزج متساوية متقاومة ويكون المزاج كيفية متوسطة بينها بالتحقيق وذكر في القانون ان المعتدل على هذا المعنى مما لا يجوزان يوجد اصلا وذكر فى المقالة الثالثة من طبيعيات النجاة انه اذا كان الجسم المركب من اسطقسين فقط فيمكن ان يكون التركيب فيه من قوى متساوية ولا يمكن ان يتركب من اجزاء متساوية القوى فوق اثنين جسم البتة وذكر في الفصل الحادى عشر من المقالة الرابعة من الفن الاول من طبيعيات الشفاء ان المركبات ان كانت عن اكثر من بسيطين وفيها غالب فالحيز للغالب وان تساوت غلب البسيطان

اللذان

اللذان جهتاهما واحدة بالقياس الى الموضع الذي فيه المركب وحصل المركب في اقرب الحيزين من حين وقوع التركيب *

(اقول) النقل الاول صريح في امتناع التركيب من بسيطين متساويين والنقل الثانى صريح فى جواز التركيب من بسيطين متساويين ومنع من جواز التركيب عن اكثر من بسيطين والنقل الثالث صريح فى جواز التركيب عن ثلاث بسائط متساوية (الا ان يقال) الحق هو الاول والآخر انما ذكوران على سبيل التقدير بمعنى انه لو وجد هذا المحال فكيف الحكم فيه (الا انا نقول) المعتمد فى المنع من تركب الجسم عن بسيطين متساويين هو انه يلزم ان لا يحصل في حيز واحد منهما لانه ليس الحصول في احدهما اولى من الآخر فاذا اعترف الشيخ بانه فى تلك الحالة يمكن ان يتخصص بحيز معين فقد اعترف بما اعتمد عليه في استحالة التركيب عن البسيطين المتساويين (ويشبه) ان يكون الحق هو ان التركب عن البسائط المتساوية ممكن لكنه لا يكون باقيا مستمرا بل يكون سريع التحلل او سريع الغلبة بعضها لبعض *

(وثانيهما) ان لا يكون المزاج وسطا مطلقا بين الضدين بل يكون اميل الى احد الطرفين لكن المعتبر في صناعة الطب بالاعتدال وعدم الاعتدال ليس هذين القسمين المعنيين المذكورين فان المعتدل بهذا المعنى اما ان لا يكون ممكنا او كان ممكنا فان كان ممكنا فهو غير مستمر بل المعتدل الذى يستعمله الاطباء في مباحثهم هو مشتق لا من التعادل الذى هو التساوي بل من العدل في القسمة وهو ان يكون قد توفر على الممتزج من العناصر القسط الذى ينبغى له في مزاجه (واذا عرفت) معنى المعتدل عرفت ايضاً معنى غير المعتدل *

(فنقول) الخارج عن الاعتدال اما ان يكون خارجا في كيفية واحدة

الفصل الرابع في اقسام انفعالات الحار والبارد والرطب واليابس

فقط او في الكيفيتين معا اما القسم الاول وهو ان يكون معتدلا في احد المتضادين و خارجا عن الاعتدال في احد المتضادين الآخرين فلنفرض الاعتدال حاصلا في الرطوبة واليبوسة فتكون الغلبة حينئذ اما للحرارة اوللبرودة فهذان قسمان و لنفرض الاعتدال حاصلا في الحرارة و البرودة فتكون الغلبة حينئذ للرطوبة او اليبوسة فهذان قسمان آخران و اما ان يكون خروجه عن الاعتدال في الكيفيتين فلنفرض كون الحار غالبا فاما ان يكون الغالب معه الرطوبة اواليبوسة و هذان قسمان و لنفرض كون البارد غالبا فاما ان يكون الغالب معه الرطب او اليابس و هذان قسمان آخران فهذه الاقسام الثمانية اقسام للخارج عن الاعتدال اما المعتدل فهو قسم واحد فالامزجة اذاً تسعة فهذا ما يليق بالحكمة من البحث عن امر المزاج واما ماوراء ذلك فقد ذكرناه في شرح القانون *

﴿ الفصل الرابع في اقسام انفعالات الحار والبارد والرطب واليابس ﴾

(ان لهذه الكيفيات) الاربع افعالا وانفعالات (فمنها) ماهي للفاعلتين (و منها) ماهي للمنفعلتين فاما التي للفاعلتين (فمنها) ماينسب الى الحر (ومنها) ماينسب الى البرد (ومنها) ماينسب اليهما جميعا فالمنسوب الى الحر مثل النضج والطبخ والشي والغلى « والتبخير والتدخين والاشتعال والاذابة والحل والعقد والمنسوب الى البرد مثل التفجيج و منع الطبخ و النضج و الشيء و منع التبخير و منع التدخين و منع الاشتعال و منع الاذابة الذى هو الاجماد و منع الانعقاد وهو الحل والتكرج واما الامر المشترك بينهما فمثل التعفين و مثل تجميد كثير من الاجسام كالحديد والقرن فان كل واحد منهما يجمد بالحر والبرد و مثل العقد و التبخير و اما الامور المنسوبة الى الكيفيتين

» و القلى

المنفعلتين

المنفعلتين فهي انفعالات لاغير (فمنها) ماهي بازاء هذه الافعال الصادرة عن الكيفيتين الفاعلتين مثل قبول النضج وقبول الطبخ ومثل الانقلاء و الانشواء والتبخير والتدخين والاشتعال والذوبان والانعقاد (ومنها) ماليس بازاء هذه الافعال فمن ذلك ماهو بقياس احدى الكيفيتين الى الاخرى (اما اليابس) فمثل الابتلال والنشف والانتقاع والميعان (والرطب) مثل الجفوف و الاجابة الى النشف واما ماليس بقياس احداهما الى الاخرى فمن ذلك ماهو للرطب وحده ومنه ماهو لليابس وحده ومنه ماهو للمركب منهما اما الذى للرطب وحده فمثل الانحصار وسرعة الاتصال والانخراق والذى لليابس مثل الانكسار و الارتضاض والتفتت و الانشقاق وامتناع الاتصال بمثله و الالتصاق بغيره واما الذى للمختلط فمثل الانشداخ و الانطراق و الانعجان والانعصار والتلبد والتلزج والامتداد فهذه هي الافعال والانفعالات التى تصدر عن بساطة هذه الكيفيات وتركبها صدورا اوليا فما كان من هذه الاحوال مشتركا جمعنا القول فيه في فصل واحد وما كان من هذه الاحوال مشتركا بين الفاعلة والمنفعلة فسبيلنا ان لا نكرره في فصل المنفعلة فلنعقد الآن في شرح هذه المعاني فصولا *

﴿ الفصل الخامس في النضج ﴾

(الفصل الخامس في النضج)

(حده) انه احالة من الحرارة للجسم ذى الرطوبة الى موافقة الغاية المقصودة وهو على نوعين طبيعي وصناعي والطبيعي على نوعين نضج نوع الشيء ونضج ضرورياته ونضج الضروريات على قسمين نضج مايحتاج الى جذبه وهو نضج الغذاء ونضج مايحتاج الى دفعه وهو نضج الفضل واما نضج نوع الشيء فكنضج الثمرة والفاعل في هذا النضج موجود في جوهر النضج

ويحيل رطوبته الى قوام موافق للغاية المقصودة وانما تم اذا صار بحيث تولد المثل ان كان من شانه ذلك واما نضج الغذاء فهو افساد جوهره واحالته الى مشاكلة طبيعة المغتذى وفاعل هذا النضج ليس موجودا في جوهر النضج بل في جوهر المغتذى لكنه مع ذلك احالة من الحرارة للجسم الرطب الى موافقة الغاية المقصودة التي هى افادة تدل على ما يتحلل والاسم الخاص بهذا النضج هو الهضم واما نضج الفضل وهو نضج الشئ الذى لا ينتفع به في التغذية فهو مفارق للنوعين الاولين فان هذا النضج احالة للجسم الرطب الى قوام يسهل معه دفعه وذلك اما بتغليظ القوام ان كان رقيقا او بترقيقه ان كان غليظا او بتقطيعه ان كان المانع من الدفع شدة اللزوجة وهذا النضج ايضاً احالة من الحرارة للجسم الرطب الى موافقة الغاية المقصودة وكذلك القول في النضج الصناعى *

﴿ الفصل السادس فيما يقابل النضج ﴾

(الفصل السادس فيما يقابل النضج)

(و هو امران احدهما) كالعدم وهو ان تبقى الرطوبة غير مبلوغ بها الغاية المقصودة مع انها لا تكون قد استحالت الى كيفية منافية للغاية المقصودة مثل ان تبقى الثمرة نية او يبقى الغذاء بحيث لا يكون قد استحال عن حاله او يبقى الفضل غير مستحيل الى ما يوافق الاندفاع وهذه الفجاجة يفعلها بالعرض مانع وجود الحرارة وهي البرودة *

(ثانيهما) ان تتصل بتلك الرطوبة حرارة غريبة ولا تكون الحرارة الغريزية موجودة وان كانت فتكون ضعيفة وحينئذ تستولى على تلك الرطوبة الحرارة الغريبة فتحيلها الى ما يوافق الغاية المقصودة وتلك الحرارة الغريبة اما ان تكون قوية بحيث تسرع في تحليل الرطوبات واما ان

لا تكون

لا تكون فالاول هو الاحراق والتجفيف والثانى هو العفونة وكأن الرطوبة الغريزية تتداول تدبيرها حرارة غريزية وحرارة غريبة فان استولت الحرارة الغريزية جعلتها موافقة للغاية المطلوبة وان استولت الحرارة الغريبة افادتها كيفية منافرة للغاية المطلوبة ومنتهى العفونة اليبس او حصول نوع تلك الحرارة التي كانت عفينة بالنسبة الى الاولى غريزية بالنسبة الى ذلك النوع

(واعلم) ان البرد يعين على العفونة لتضعيفه الحرارة الغريزية وحفظه الحرارة الغريبة واعلم ان سبب النضج الثاني و الثالث حرارة غريبة ولكنها غريزية للشئ الذى لاجله النضج فاذا فعلت هذه الحرارة فعلها وبلغت الغاية المقصودة فقد نضج الغذاء وان عاوقها برد كانت فجاجة وان استولت عليها حرارة غريبة فحينئذ افسدت على الغريزية فعلها فيزول الغذاء عن الكيفية الملائمة لطبيعة المغتذى وذلك هو العفونة *

﴿ الفصل السابع في الاسباب الاربعة للنضج والعفونة ﴾

(الفصل السابع في الاسباب الاربعة للنضج والعفونة)

(مادة النضج) جسم رطب و فاعله الحرارة الغريزية وصورته تكيف الرطوبة بكيفية موافقة لغرض الطبيعة وغايته تتميمه لنشو الاشخاص الجزئية (والعفونة) مادتها جسم رطب وفاعلها عدم حر او برد وصورتها بقاء الرطوبة غير مسلوكة بها الى الغاية الطبيعية وذلك امر عدمى وغايتها العرضية هى التي تسمى بالباطل * وبالله التوفيق *

﴿ الفصل الثامن في التكرج ﴾

(الفصل الثامن في التكرج)

(انه يبتدأ) من حرارة عفينة في الشئ يفعل تبخيراً فيه لا يبلغ الى ان ينفصل عنه بالتمام بل يحبسه البرد على وجه الشئ ويحدث منه لون ابيض من اختلاط الهوائية بتلك الرطوبة كما يعرض للزبد ويبقى على وجهه فان لم تكن هناك

(الفصل التاسع في الطبخ)(الفصل العاشر في الشي)(الفصل الحادي عشر في التبخير والتدخين)(الفصل الثاني عشر)

حرارة لم يكن تكرج وان كانت اقوى من المكرجة كانت عفونة وان كانت اشد من ذلك كان تجفيفا واحراقا *

﴿ الفصل التاسع في الطبخ ﴾

(فاعله) القريب جسم فيه حرارة ورطوبة يسخن المطبوخ بحرارته ويرطبه برطوبته ومادته جوهر فيه رطوبة واذا قيل للذهب انه يطبخ فباشتراك الاسم *

﴿ الفصل العاشر في الشي ﴾

(الفاعل) القريب له حرارة خارجية يابسة تاخذ من رطوبة ظاهر المشوى اكثر مما ياخذ من رطوبة باطنه فرطوبة المشوى جوهرية ورطوبة المطبوخ مركبة من الاصلية والغريبة ثم الحار الملاقى اما ان يكون هوائيا اوارضيا فالاول هو الشي المطلق (والثاني) لايخلو اما ان يتوسط بين الفاعل والمنفعل واسطة وذلك هو القلى اولا يتوسط وهو التكبيب واما اذا كان التاثير بحرارة شئ لزج سمى تلطيخا (١) *

﴿ الفصل الحادي عشر في التبخير والتدخين ﴾

(التبخير) تحريك الاجزاء الرطبة متحللة من شئ رطب الى فوقه والتدخين كذلك للاجزاء الغالب فيها اليابس فالبخار ماء متحلل والدخان ارض متحللة وكل ذلك عن حرارة مصعدة فالرطب المحض لا يتدخن واليابس المحض لا يتبخر *

﴿ الفصل الثاني عشر في اصناف تاثير الحرارة في المركبات ﴾

(اعلم) ان الرطب مطيع للتصعد واليابس عاص عليه فهما اذا امتزجا فاما ان تجمد تلك الرطوبة اولا تجمد فان انجمدت فالنار اما ان تقوى على تخليص

(١) تطبيخا ١٢

الرطب

الرطب من اليابس وعلى افساد ذلك الجوهر اولا تقوى فان لم تقو فاما ان تقوى على ازالة ذلك الجمود اولا تقوى فان لم تقو فذلك الجسم لا يكون متطرقا وسبب ذلك ان رطوبته غير لزجة ولا دهنية وهذا القسم على قسمين (احدهما) ان يكون الغالب عليه الماء كالياقوت (وثانيهما) ان يكون الغالب عليه الارض كالطلق (واما اذا قويت) الحرارة على ازالة جمود المركب ولم تقو على تفريق اجزائه كان ذلك مجرد الاذابة كما في الحديد والزجاج اوتقوى ذلك على الاسالة والتذويب كما في سائر الاجساد وهذان القسمان قد تكون رطوبتهما لزجة دهنية فيكون متطرقا كالاجساد السبعة وقد لا يكون كذلك كالزجاج والخزف ثم ان الاقسام الاربعة اعني ما يذوب وما يلين وما لا يذوب وما لا يلين فالنار وان كانت لا تقوى على افسادها لكنها تفيدها رزانة وثقلا وذلك كالنحاس والفضة فان هذه اذا عملت فيهما النار عملا كثيرا انفصل عنهما شئ يشبه الكباريت وازدادت عند ذلك ثقلا لان المنفصل شئ هوائي خفيف فاذا زال بقيت الارضية فحينئذ يصير الشئ اثقل و(اما اذا كانت) الحرارة قوية على تخليص رطب المركب من يابسه فذلك على قسمين اما ان يكون قد حصل بين ذلك الرطب واليابس تاثير وتأثر او لم يحصل فان حصل فهو كالشمع والثاني كالطلق المعجون بالماء وفي كلا الموضعين فالنار تقوى على التفريق *

(واعلم) ان الجسم اليابس لا يتصعد الا عند احد امرين (الاول) ان يكون متحلل الاجزاء قابلا للتصغر المفرط فاذا فعل به ذلك قبل التصعد مثل النحاس فانه لا يتصعد لكنه اذا زنجر زنجرة محكمة يصعد *

(الثاني) ان يخلط بما يقبل التصعيد خلطا محكما مثل ما اذا اردنا تصعيد الطلق

والزجاج ربينا هما بالنوشادر تربية محكمة ثم او قدنا عليهما ايقادا قويا فانه يتصعد الجميع وكما عرفت السبب في تصعيد اليابس فعكسهما هما المانعان من تصعيد ما في شانه ان يتصعد *

(الفصل الثالث عشر في المشتعل والمتجمر)

﴿ الفصل الثالث عشر فى المشتعل و المتجمر ﴾

(المشتعل) هو الذى ينفصل عنه بخار دخانى دهنى لطيف من شانه ان يتصعد عنه دخان قابل للاستحالة الى النار المضيئة المشرقة واما المتجمر غير المشتعل فهو الذى يستحيل اجزاؤه الى النارية اشراقا واضاءة وسخونة لكنه لا ينفصل عنه شيء اما ليبوسته مثل الصخرة واما لشدة رطوبته ثم ان من الاشياء ما يكون مشتعلا ومتجمرا معا كالحطب ومنها ما لا يشتعل ولا يتجمر كالدهن ومنها ما يتجمر ولا يشتعل كالفحم * وبالله التوفيق *

(الفصل الرابع عشر في الحل والعقد)

﴿ الفصل الرابع عشر في الحل والعقد ﴾

(اصل) هذا الباب ان نعرف ان الحل والعقد كالطرفين والخثورة كالواسطة فلننظر في قابل هذه الامور الثلاثة وفاعلها *

(اما القابل) فهو ان النار والهواء لا يقبلان الجمود لغاية لطافتهما واما الارضية والمائية فتقبلان الاحوال الثلاثة اما بالنظر في التفاعل فنقول ان الانحلال فى الارضية يحصل اما بسبب البرد واما بسبب الرطوبة واما في المائية فالانحلال انما يحصل بسبب الحر واما الانعقاد فى الارضية فهو يحصل اما بسبب الحر واما بسبب اليبس واما الخثورة فقد تكون بسبب مخالطة الارضية للمائية وقد تكون بسبب مخالطة الهوائية للمائية كما في الزيت لان الهواء اذا احاط به سطح مائى واحتقن فيه عرض لذلك الهواء في ذلك السطح ما يعرض له في الزق المنفوخ اذا دفع باليد من خارج وذلك هو الخثورة التى

لا•مني

لا•منى لها الاعدم النفوذ فيه لما فيه من المقاومة *

(واذا عرفت هذا الاصل) فنقول الملح ينعقد بالحر وينحل بالبرد والرطوبة اما انعقاده بالحر فلان فيه اجزاء ارضية محترقة فاذا استعانت بالحر الخارجي افادت التجفيف واما انحلاله بالبرد فلان البرد يوهن قوة اليبوسة التى فيه المستفادة من الحر اعنى القوة التى بسببها قدر اليابس على عقد تلك الرطوبة واما انحلاله بالرطوبة فلان مادته ماء عقده يبس ارضى فاذا غلبت الرطوبة صارت اليبوسة العاقدة مغلوبة ولكن الرطوبة يجب ان لا تكون لزجة فان المزوجة تزيد في العقد *

(واما البيض) فانما ينعقد بالحر لان المنبث فى جوهره اليبوسة التى رققها النضج فى الرطوبة فاذا سخن البيض استعان ما فيه من اليبوسة بذلك الحر فقوى على العقد *

(واما الدم) فاما ان يكون رقيقا او غليظا فان كان رقيقا يجمد لمائيته ولم يخثر والشظايا التى فيه تعينه على الجمود ولذلك فان تلك الشظايا ان كانت قليلة كما في دم بعض الحيوانات لم ينعقد واما ان كان الدم غليظا حصلت الخثورة فيه اولا ثم الجمود ثانيا وذلك لاختلاف اجزائه في الجمود واما انحلاله بالرطوبة فلما فيه من الارضية المتحللة بالرطوبة *

(واما الزيت) فانه لا يجمد لكنه يخثر من الحر والبرد اما عدم انجماده فلما فيه من الهوائية واما خثورته من الحر فلما فيه من الارضية واما خثورته من البرد فلما فيه من المائية *

(واما المنى) فخثورته لاجل ان الهوائية خالطته فلذلك متى تعرض للبرد وفسدت قوته وفارقته الهوائية فحينئذ يصير رقيقا *

(واما العسل) فان الحر يجعله ارق مما كان لتحليله اللطيف منه واما البرد فانه لا يجعله ارق مما كان بل يزيده جمودا واما انعقاد اللبن بالجبنية فلما فيه من الارضية العاقدة ولذلك فكل لبن قليل الجبنية لا ينعقد *

(واعلم) انه ربما كان يجتمع الحر والبرد على اجماد الشيء وحينئذ يصعب اذابته وذلك الشيء هو الذي اعان الحر على تحليل رطوبته واعان البرد عليه تجميد مابقي من الرطوبات وذلك كالحديد والخزف والطاق ومع ذلك فهذه الاشياء كلها قابلة للذوب ولو بالقسر *

(واعلم) ان كل مايذوب فانه يلين اولا الا الملح وذلك لان اليابس فيه قليل الكمية كثيرة القوة فمادامت القوة باقية لا يذوب واذا زالت القوة حصل الذوب (وقد بقي) من المباحث المتعلقة بالحرارة والبرودة شيء آخر يقال له تعاقب الحر والبرد *

الفصل الخامس عشر في سبب تعاقب الحر والبرد

(الفصل الخامس عشر في سبب تعاقب الحر والبرد)

(اذا استولى) الحر على ظاهر جسم بارد برد باطنه وبالعكس والجسم الذي يقع فيه ذلك على قسمين *

(الاول) ان يكون ذلك الجسم انما يسخن او يبرد لنفوذ اجسام لطيفة في عمقه اما حارة واما باردة فاذا استولى الضد على الظاهر انهزمت تلك الاجسام اللطيفة الى الباطن واحتقنت فيه فتشتد تلك الكيفية *

(الثاني) ان تكون سخونة ذلك الجسم او برودته لا لنفوذ جسم آخر فيه بل يكون الجسم في ذاته سخينا او باردا ثم اذا استولى الضد على الظاهر اشتدت تلك الكيفية في الباطن ويدل على ذلك ان مياه الآبار تذيب الجمد في الشتاء في الحال وفي الصيف لا تذيب الا بعد زمان *

(وذلك يبطل) قول من قال ان الماء لا يكون حارا في الشتاء بل البشرة لاعتيادها البرد حينئذ لا تنفعل عن برد الماء واما في الصيف فلما اعتادت البشرة الحرارة لا جرم انفعلت عن برودة الماء فاستبردته فانه لو كان كذلك لما اختلف حال ذوبان الجمد بالماء حالتي الصيف والشتاء *

(واذا ثبت) ذلك فنقول لا يمكن ان يكون السبب في ذلك انهزام الحرارة من البرودة وبالعكس لاستحالة انتقال الاعراض بل السبب فيه ان فعل القوة الواحدة في الموضوع العظيم اضعف من فعلها في الموضوع الصغير فانه لا تستوي اضاءة مشكاة صغيرة عن سراج واضاءة صحراء واسعة عنه واذا ثبت ذلك فالبرد اذا استولى على ظاهر الجسم تعذر على القوة المسخنة تسخين ذلك الظاهر فلم تقدر الا على تسخين الباطن فيصير موضوع فعل القوة اقل فيصير فعل القوة اقوى وقد حان ان نتكلم في انفعالات الرطب واليابس *

(الفصل السادس عشر في النشف)

(الفصل السادس عشر في النشف)

(اذا كان) في الجسم الارضي مسام احتبس الهواء فيها قسرا لضرورة الخلاء فاذا حصل فيها من الاجزاء المائية ما يقوم مقام الاجزاء الهوائية قدرت الاجزاء الهوائية على مفارقة تلك المنافذ ثم ان الاجزاء المائية التي تنفذ في تلك المسام قد يعرض لها ان تنعقد من يبوسة تلك المنافذ وقد لا يعرض لها ذلك وايضا فكثيرا ما ينشف يعرض له الجفاف في الحال لان الرطوبة اذا كانت قليلة انجذبت بالقوة الى الباطن ثم ان المسام الظاهرة تجذب هواء آخر الى نفسها فيظهر من ذلك ان المصمت لا يجوز عليه النشف *

(فان قيل) الاجزاء المائية لو بقيت في المسام الظاهرة بقيت الاجزاء

الهوائية في المسام الباطنة وذلك امر قسرى ولو انجذبت الاجزاء المائية الى المسام الباطنة احتاجت المسام الظاهرة الى جذب هواء آخر وذلك ايضاً قسرى فلما ذا صار القسر الثانى اولى من القسر الاول ❊

(فنقول) قد عرفت ان الجسم اذا كان فى مكانه الطبيعى كان عديم الميل بالفعل واذا كان خارجا عنه كان ذا ميل بالفعل فحصل الترجح بهذا السبب ❊

(الفصل السابع عشر في الانحصار) (الفصل الثامن عشر في الاتصال ومقابلاته)

❊ الفصل السابع عشر فى الانحصار ❊

(وهو عبارة) عن تشكل الجسم الرطب بشكل باطن ما يحويه فان كان الحاوى مشتملا على جميعه تشكل جميعه بشكله وان كان اعظم منه. فان كان الجسم رطباً مائياً تشكل علوه بتقبب والسبب فيه ان ذلك السطح لا يلزمه شئ غريب فتشكل بشكله الطبيعى ❊

❊ الفصل الثامن عشر فى الاتصال ومقابلاته ❊

(اما الاتصال) فالرطب اذا لاقى ما ساه بطل السطح بينهما بسهولة وصار مجموعهما واحدا بالاتصال واليابس لا يسهل ذلك فيه والرطوبات اذا اجتمعت فقد يظهر تميز السطوح فيها كما في الماء والدهن وقد لا يظهر كما فى الماء والشراب ❊

(واما مقابلاته) فمنها الانحراف وهو يقال على سهولة انفصال الرطب بمقدار حجم النافذ فيه مع التئامه عند زواله ويقال ايضا على انفصال يحدث في الجسم بجذب بعض اجزائه عن بعض (ومنها الانقطاع) وهو انفصال يحصل فى الجسم لنفوذ جسم آخر فيه بحيث يكون الانفصال مساويا لحجم النافذ فى جهة حركته وانما قلنا فى جهة الحركة لانه يجوز ان يفصل القاطع على مقدار القطع من الجهة التى عنها حركة القاطع (ومنها الانشقاق) وهو على وجهين تارة لاجل

مداخلة

مداخلة جسم في جسم ولكن يزيد مقدار التفرق على مقدار النفوذ وتارة لاجل جذب مفرق يعرض للاجزاء بعضها عن بعض (واعلم) ان اكثر ما ينشق طولا لا ينشق عرضا (ومنها الانكسار) وهو انفصال الجسم الصلب بدفع دافع قوي من غير نفوذ جسم فيه الى اجزاء كبار فان كان الى اجزاء صغار فهو الارضاض وان كان يتأتى ذلك بقوة ضعيفة فهو التفتت ❊

(الفصل التاسع عشر في اللين والصلب)

❊ الفصل التاسع عشر فى اللين والصلب ❊

(قد فرغنا) فى باب الكيف عن بيانهما ولكنا نحكى كلام الشيخ فيهما لما فيه من مزيد فوائد (قال) اللين هو الذى يتطأمن سطحه عن الدافع بسهولة ويمكن ان يبقى بعد مفارقته مدة قصيرة او طويلة ولهذا يفارق السيال فانه لا يحفظ الشكل الا مع ملازمة فاعل الشكل (والصلب) الذى لا يتطأمن سطحه الا بعسر ثم ان اللين تحته اقسام (منها) المنشدخ وهو الذى يتحرك اجزاؤه الى باطنه فمنه ما يبقى على ما يعمل به وهو المتطرق ومنه ما يفارق المعصور من حيث ان العصر يخرج الجسم الغريب عنه والمتطرق ليس كذلك واما الذى لا يبقى فيه اثر الانغماز بل يعود بعد ساعة فهو كالاسفنجة (ومنها) المنحنى وهو الذى من شانه ان يصير احد جانبيه من الطوايين ازيد والآخر انقص بزواله عن الاستقامة الى غيرها وذلك للين المطاوع (ومنها التمدد) وهو حركة الجسم مزدادا فى طوله منتقصا في جانبيه الآخرين وسبب ذلك اشتداد امتزاج الرطب واليابس وهو على قسمين منه ما لا يلزم الماد له الا بتعلقه به ويسمى لدنا وهو الذى يقبل التمدد والعطف ولا يقبل الفصل بسرعة ومنه ما يلزم الماد من غير حاجة الى ان يتعلق به ويسمى ذلك لزجا وان كان اللزج بالحقيقة اعم منه فان اللدن لزج ايضاً ❊

﴿ الباب الرابع في الكائنات التي لا نفس لها ﴾

(يجب) ان يعلم ان جميع الآثار العلوية تابع لتكون البخار والدخان وذلك لان الحرارة اذا أثرت في البلة صعدت منها ابخرة وخصوصا اذا اعانتها حرارة مختفية فما يصعد من جوهر الرطب فهو بخار وصعوده ثقيل وما يصعد من جوهر اليابس فهو دخان وصعوده خفيف سريع والبخار حار رطب والدخان حار يابس وقل ما يتصعد بخار ساذج بل انما يسمى الواحد منهما باسم الغالب وفى اكثر الامر يتصعدان من الارض مختلطين لكن البخار منهما مصعده الى حد قريب والدخان اذا كان قويا انفصل عنه مرتقيا مجاوزا اياه الى حد النار *

(واذا عرفت هذه المقدمة) فنقول الكائنات التى لا نفس لها اما ان يكون حدوثها بغير تركيب او يكون حدوثها بتركيب اما الذى حدوثه بغير تركيب فاما ان يكون حدوثه فوق الارض او على وجه الارض او تحت الارض واما الذى يكون حدوثه فوق الارض فاما ان يتكون من البخار او من الدخان فلنتكلم في هذه الاقسام *

(القسم الاول) فيما يتكون فوق الارض من البخار وفيه ستة فصول *

﴿ الفصل الاول في السحاب والمطر والثلج والبرد والطل والصقيع ﴾

(والكلام) في هذه الامور يقع في بحثين *

(البحث الاول) عن اسباب تكونها (فنقول) ان تكون هذه الاشياء في الاكثر من تكاثف البخار وفي الاقل من تكاثف الهواء اما الاول فالبخار الصاعد ان كان قليلا وكان في الهواء من الحرارة ما يحلل ذلك البخار فحينئذ يتحلل وينقلب هواء واما ان كان البخار كثيرا ولم يكن فى الهواء من الحرارة

ما يحلله

ما يحلله فتكون تلك الابخرة المتصاعدة اما ان تبلغ فى صعودها الى الطبقة الباردة من الهواء او لا تبلغ فان بلغت فلا يخلو اما ان يكون البرد هناك قويا او لا يكون فان لم يكن البرد هناك قويا تكاثف ذلك البخار بذلك القدر من البرد واجتمع وتقاطر فالبخار المجتمع هو السحاب والمتقاطر هو المطر والديمة والوابل انما يكون من امثال هذه الغيوم واما ان كان البرد شديدا فلا يخلو اما ان يصل البرد الى الاجزاء البخارية قبل اجتماعها وانخلاقها حبات كبارا او بعد صيرورتها كذلك فان كان على الوجه الاول نزل ثلجا وان كان على الوجه الثانى نزل بردا واما اذا لم تبلغ الابخرة الى الطبقة الباردة فهى اما ان تكون كثيرة او قليلة فان كانت كثيرة فهى قد تنعقد سحابا ماطرا وقد لا تنعقد اما الاول فذلك لاحد اسباب خمسة *

(احدها) اذا منع هبوب الرياح عن تصاعد تلك الابخرة *

(وثانيها) ان تكون الرياح ضاغطة اياها الى الاجتماع بسبب وقوف جبال قدام الريح *

(وثالثها) ان تكون هناك رياح متقابلة متصادمة فيمنع صعود الابخرة حينئذ *

(ورابعها) ان يعرض للجزء المتقدم وقوف لثقله وبطوء حركته ثم انه يلتصق به سائر الاجزاء الكثيرة المدد *

(وخامسها) لشدة برد الهواء القريب من الارض *

(وحكى الشيخ) انه شاهد هذا النوع من تكون السحاب الماطر فانه شاهد البخار وقد صعد فى بعض الجبال صعودا يسيرا حتى كأنه مكب موضوع على وهدة وكان هناك قرية احاطت بها تلك الوهدة لا تبلغ نصف فرسخ وكان الشيخ فوق تلك الغمامة فى الشمس وكان اهل القرية

يقطرون من تلك الغمامة فحصل العلم بان البخار كثيرا ما يؤدى به تكاثفه وتواتر مدده وبطوء حركته المصعدة اياه الى فوق الى ان يتكاثف ويقطر مثل المعصور واما الذى لا ينعقد سحابا ماطرا فهو الضباب *

(واما اذا كانت) الابخرة القليلة الارتفاع قليلة لطيفة فاذا ضربها برد الليل وكثفها وعقدها ماء محسوسا فنزل نزولا ثقيلا فى اجزاء صغار لا يحس نزولها الا عند اجتماع شئ يعتدبه فان لم يجمد كان طلا وان جمد كان صقيعاً ونسبة الصقيع الى الطل نسبة الثلج الى المطر واما ان يكون السحاب من انقباض الهواء فذلك عندما يبرد الهواء وينقبض وحينئذ تحصل منه الاقسام المذكورة *

(البحث الثانى) عن احكام هذه الاقسام وهى سبعة (الاول) ان اكثر البرد يكون فى الخريف والربيع ولا يكون فى الشتاء لان البرد الشتوى اذا كان شديدا فعل الثلج لانه يجمد البخار قبل انعقاده حبا وان كان ضعيفا لم يفعل الا المطر ولا فى الصيف ايضاً لقلة الابخرة الرطبة الثقيلة واما فى الربيع والخريف فان البخار مادام لم يتكاثف بعد تكاثفا يعتدبه يكون الحر ممكنا اياه ولا ينجمد ثلجا فان استحكم استحصافه واحاط به الهواء الحار والرياح الحارة القوية هربت البرودة دفعة الى باطن السحاب ويكون الاستحصاف قد جعل البخار قطرا وكانت الابخرة ايضاً لها استعداد شديد للجمود لتخلخل الحر اياها كما ان الماء الحار اسرع جمودا من البارد فحينئذ تجمد بعد صيرورتها حبا كبارا *

(الثانى) ان يكون البرد فى الخريف اكثر منه فى الربيع وسببه ان الصيف افاد الاجسام زيادة تخلخل والمتخلخل اقبل لتاثير الحر والبرد ولهذا السبب قد يتكون البرد من معارضة ريح باردة ببخار حار قريب من الارض فيجمعه

بحركته

تحركته جمعا ويجمد اجزاؤه ببرده*

(الثالث) ان البرد ان كان نازلا من سحب بعيدة فهى تكون صغيرة ومستديرة لذوبان زواياه بالاحتكاك في الجو واما الكبار وخصوصا التى لا استدارة فيها فهى التى تنزل من سحب قريبة*

(الرابع) انما يكثر المطر بارض الحبشة مع حرارتها لاندفاع الابخرة هناك وانضغاطها بسبب الجبال المانعة من الرياح*

(الخامس) ان الامطار الصيفية فى الاكثر حباتها كبار وتكون متباعدة وفى الشتاء بالعكس لان الابخرة المتصاعدة فى الصيف لا تخلو في الاكثر عن الارضية التى هى مادة الريح فتلك الرياح تصل بعض القطرات بالبعض فتكثر القطرات وتتباعد واما في الشتاء فيكون الهواء ساكنا فلا جرم لا تتصل القطرات وتكون مقارنة*

(السادس) الضباب ما كان منحدرا من العلو وخصوصا عقيب الامطار فهو ينذر بالصحو وما كان متصعدا الى فوق ولا يتحلل فهو ينذر بالمطر*

(السابع) ذكر بعضهم ان الثلج يكون على جميع الاقسام الا الخامس*

(الفصل الثانى في مقدمات يحتاج اليها فى معرفة الآثار الظاهرة على السحاب)

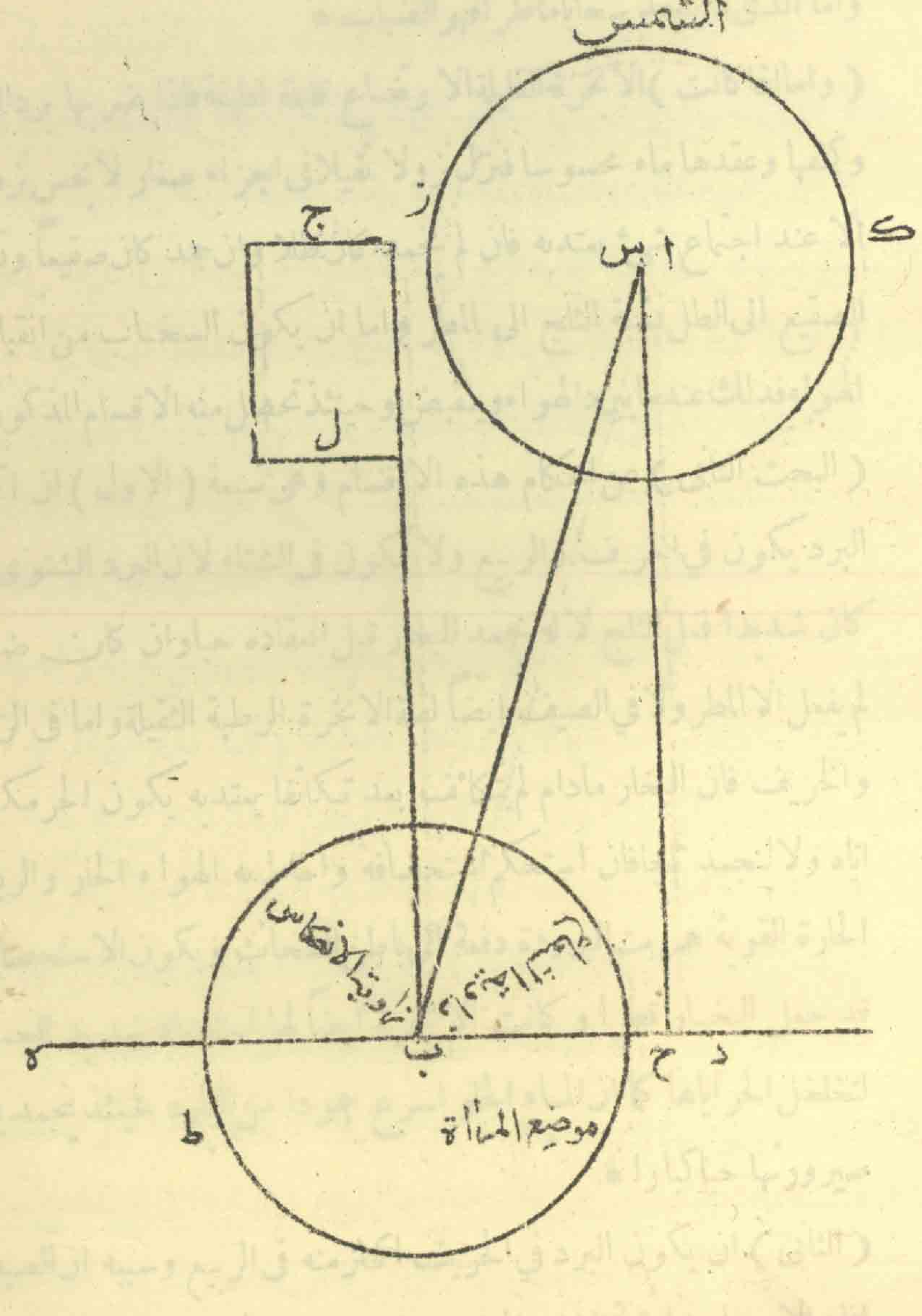
﴿الفصل الثانى في مقدمات يحتاج اليها فى معرفة الآثار الظاهرة على السحاب *وهى سبع﴾

(المقدمة الاولى فى بيان انعكاس الضوء) (انه اذا وقع) الضوء من جسم مضئ على جسم صقيل فانه ينعكس الضوء من الصقيل الى جسم آخر وضعه من ذلك الصقيل كوضع المضئ من ذلك الصقيل بشرط ان تكون جهته مخالفة لجهة المضئ ويلزم هاهنا ان تكون زاوية الانعكاس مساوية لزاوية الشعاع ولنبين ذلك بشكل هندسى(٢) فلتكن دائرة (ك ز) هي الشمس ودائرة

(٢) ثمرة الشكل الثانى ١٢

في المجلد الثانى

(٢) متعلقة بصفحة ١٧٥



(ح ط) موضع المرآة وخط (اب) شعاع الشمس *

(فنقول) انه لاشك انه ينعكس الشعاع من مرآة (ح ط) الى جسم (ل ج) اذا لم يكن بينهما حائل ولنفرض انه ينزل من خط (اب) وهو الشعاع خط عمودى على سطح مرآة (ح ط) وهو (س د) ويمكننا ان نصل بين نقطتى (ب د) ثم نخرج ذلك الخط على استقامة الى طرف المرآة وليكن ذلك الخط (ده) فيحصل هناك بالضرورة من (اب) وهو الخط الشعاعى ومن (ده) زاوية وايضا يحصل من (ب ج) وهو الشعاع المنعكس ومن (به) زاوية اخرى وهاتان الزاويتان بالضرورة متساويتان فزاوية (اب د) زاوية اتصال الشعاع وزاوية (ه ب ج) زاوية انعكاس الشعاع واما ان كان خط الشعاع عمودا على سطح المرآة مثل خط (ب) كان انعكاس الشعاع ايضاً على ذلك الخط *

(المقدمة الثانية) في بيان انعكاس البصر (الحال) في انعكاس البصر مثل الحال في انعكاس الضوء فاذا فرضنا مرآة خرج اليها من وسط الحدقة خط مستقيم وفرضنا سطحا قام على المرآة بالطريق المذكور في المقدمة الاولى ارتسم لا محالة خط على سطح المرآة ويكون ذلك الخط مع الخط الخارج عن الحدقة محيطين بزاويتين فان كانت الزاوية قائمة كان انعكاس البصر ايضا الى الرائى وان لم تكن قائمة كانت التى تلى الرائى اقل من قائمة فاذا خرج من تلك النقطة المشتركة بين هذين الخطين خط آخر خرج الى خلاف جهة الرائى واحاط مع الخط المرتسم على المرآة بزاوية مثل الزاوية الاولى فكل شئ يقع على محاذاة خط الانعكاس في صوب امتداده فيراه الناظر فى المرآة ومالا يكون كذلك فلا يراه البتة *

(واما بيان) ان هذه الخطوط والانعكاسات وهمية لاوجود لها في الخارج فذلك مما سيأتى في علم النفس ولكن الاحكام التى نحن في اعتبارها لاتختلف سواء كانت هذه الخطوط وهمية اوتكون وجودية *

(المقدمة الثالثة) ان المرآة اذا كانت صغيرة جدا لم تظهر فيها اشكال المرئيات لان الجسم لايمكن ان يرى متشكلا الا وهو بحيث يقسمه الحس فكيف يرى مشكلا بما لا ينقسم فى الحس وان كانت مع صغرها مفردة فربما عجز البصر عن ادراك ما يؤديه من اللون ايضا واما اذا كثرت وتلاقت ادى كل واحد منها لونا ولم يؤد واحد منها الشكل فحصل من جملتها من تأدية اللون ما لو كانت متصلة متحدة لادت مع ذلك اللون والشكل *

(المقدمة الرابعة) ان المرآة اذا كانت ملونة فانها لاتؤدى الوان المرئيات كما هى بل تؤدى لونا متوسطا بين لون المرآة وبين لون ذلك المرئى مثل ان الكافور يرى فى الزجاج اخضر لا على بياضه *

(المقدمة الخامسة) ان صور المرئيات غير منطبعة في المرايا والا لكان لها مقر معلوم في المرآة ولما كانت تنتقل بانتقال الناظرين فيها والمرئى ساكن بل ادراكها على سبيل الخيال ومعنى الخيال ان يجد الحس المشترك شبح شئ مع صورة شئ آخر كما يجد صورة الانسان مع المرآة ثم لا يكون لتلك الصورة انطباع حقيقى في مادة ذلك الشئ الثاني الذى يؤديها ويرى معها كان صورة الانسان غير منطبعة فى المرآة كما بيناه *

(المقدمة السادسة) اذا كان الصقيل مشفا فيرى ماوراءه مشفا بالفعل لم يكن ان يرى عليه هذا الخيال واذا رؤى عليه الخيال لم ير ماوراءه ولم يكن مشفا بالفعل حينئذ بالقياس الى ماوراءه وان كان وراء الجسم الشفاف جسم ذولون

يحدده ماوراءه ادى هذا الخيال وان لم يكن ماوراءه مايحدده نفذ منه البصر ولم يؤد « هذا الخيال *

(المقدمة السابعة) اذا كانت النسبة بين الرائى وبين اجزاء المرآة وبين المرئى واحدة وجب ان تكون الزوايا التى تحدث من خطوط متوهمة خارجة من البصر الى المرآة ومنها الى الشيء ذى الشبح زوايا متساوية من جميع الجهات فيكون مثل الشكل المرتسم من زوايا الشبح مستديرا فهذه جملة ما يحتاج اليها من المقدمات *

﴿ الفصل الثالث في الهالة ﴾

﴿ الفصل الثالث في الهالة * وفيه بحثان ﴾

(البحث الاول) زعم بعضهم ان سطح الغمام كرى بدليل انه متشاكل البعد عن الارض فاذا وقع عليه شعاع القمر حدث من الشعاع ومنه قطع مستديرة (وقال آخرون) ان الشعاع اذا وقع على السحاب كان شبيها بحجر يلقى على الماء فيحدث هناك موج مستدير مركزه المسقط ووسطه يكون كالمظلم لان الشعاع يحلل ما فى ذلك الموضع من الغمام وهذان القولان باطلان (اما اولا) فلان الهالة لو كانت كما قالوه لكان لها موضع معلوم من السحاب وليس كذلك بل يراها الذين تختلف مقاماتهم فى مواضع مختلفة من السحاب (واما ثانيا) فليس ضوء القمر مما يختص بموضع من السحاب دون موضع (بل الحق) ان الهالة خيال وذلك لانه اذا توسط بين الرائى وبين القمر غيم رطب رقيق لطيف بحيث لا يستر القمر فالذى يقابل القمر من ذلك الغيم لا يستره ولا يرى ايضاً خيال القمر فيه فان الشيء انما يرى على الاستقامة نفسه لا شبحه واما الاجزاء التى لا تقابل القمر وكانت لطيفة رقيقة ادى كل واحد من تلك الاجزاء خيال القمر على الوجه الذى عرفت من الخيال ولما كان

« ولم ير كل

كل واحد من تلك الاجزاء السحابية صغيرا لاجرم ما ادى شكل القمر بل ادى ضوءه فلا جرم ظهر الضوء فى كل واحد من تلك الاجزاء وان لم يظهر الشكل في شيء منها ولما كانت النسبة الحاصلة بين الرائى وبين كل واحد من تلك الاجزاء وبين المرئى واحدة لاجرم كان شكل الهالة دائرة *

(البحث الثانى) في احكامها وهى سبعة (الاول) ان الجزء الذى يقابل القمر في الغيم انما لا يرى لان قوة الشعاع الذى للكواكب تخفى حجم السحاب الذى لا يستره لان ذلك السحاب رقيق لطيف ويعرض للرقيق اللطيف ان لا يرى فى الضوء القوي الذى لا يستر به فيكون كأنه ليس موجودا مثل مالا ترى الهيئات الخزفية فى الصحراء وان رؤى لم ير مضيئا بل اسود واذا لم ير اورؤى اسود تخيل كأن هناك خلاء (١) اوشيئا اسود (ويدل) على صحة ذلك ان السحابة الرقيقة التى تجتاز تحت القمر ترى كأنها ليست اوترى ضعيفة سوداء فاذا فارقت محاذاته رؤيت اثخن حجما *

(الثانى) ان النير اذا لم يكن على سمت الرأس وجب ان يكون السحاب ثخينا لان النير اذا كان منحرفا عن سمت الرأس كانت المرآة ايضاً منحرفة ويكون الجانب الذي يلى الرأس من المرآة اقرب من الجانب الآخر فلو لم يكن السحاب ثخينا ووقعت الخطوط على ظاهر السحاب كان الخط المتصل بالجانب الاقرب اقصر من المتصل بالجانب الابعد وذلك يخل باستدارة هذا الخيال اما اذا كان السحاب ثخينا بعد الخط المتصل بالجانب الاقرب في عمق السحاب حتى يصير طوله مساويا لطول الخط المتصل بالجانب الآخر *

(الثالث) ان الهالة اكثر ما تتولد عند عدم الريح فلاجرم ان تخرقت من جميع الجهات دلت على الصحو وان ثخن السحاب حتى يطلب الهالة دلت على

(١) جبل ١٢

المطر لان الاجزاء المائية قد كثرت وان تخرقت من جهة دلت على ريح ياتى من تلك الجهة *

(الرابع) اذا وجدت سحابتان بالصفة المذكورة احدهما تحت الاخرى امكن ان تتولد هالة تحت هالة والتحتانية تكون اعظم من الفوقانية لانها اقرب فتكون تادتها المرئى باجزاء ابعد من الوسط حتى ان بعضهم ذكر انه رأى سبع هالات معا *

(الخامس) هالة الشمس وهى المسماة بالطفاوة نادرة جدا لان الشمس في الاكثر تحلل السحب الرقيقة ومع ذلك فقد يوجد هذا النادر حكى الشيخ انه رأى حول الشمس هالة تامة فى الوان قوس قزح ورأى بعد ذلك هالة فيها قوسية قليلة وانما تتفرج هالة الشمس اذا كثف السحاب واظلم *

(السادس) حكى الشيخ انه رأى حول القمر هالة قوسية اللون وكان ذلك لان السحاب كان غليظا فشوش في اداء الضوء وعرض مايعرض للقوس مما سنذكره *

(السابع) الهالة قل ما ترى مكسورة بالافق لقرب النير من الارض لان خط البصر فى مثل هذه الهالة يصيب من السحاب في الاكثر عمقا كثيرا والهالة الشمسية فهى فى الاكثر انما ترى اذا كانت الشمس قريبة من وسط السماء وبالله التوفيق *

(الفصل الرابع فى قوس قزح * وفيه عشرة مباحث)

(البحث الاول) عن سببه فنقول اذا وجدت في خلاف جهة الشمس اجزاء مائية لطيفة شفافة صافية رشية وكان وراءها جسم كثيف اما جبل اوسحاب كدر ثم كانت الشمس في الافق الآخر اوقريبة من الافق فاذا ادبر

الانسان

الانسان على الشمس ونظر الى ذلك الهواء الكثير المائية فاجزاء الماء يكون كل واحد منها صقيلا ويكون وضعها بحيث ينعكس شعاع البصر عنها الى الشمس على ماعرفت وكل واحد من تلك الاجزاء صغير فلا يؤدى الشكل بل يؤدى الضوء ويكون ذلك اللون مركبا من لون المرآة وضوء الشمس *

(البحث الثانى) زعم الشيخ ان هذا الاثر لا يؤديه نفس السحاب البتة لانى شاهدت في البلاد الجبلية مرارا كثيرة سحابا يتولد مع مثله هذا الاثر فكان ذلك السحاب مشرفا شاهقا وجهته حيث جهة الجبل فظهر الاثر فوقع البصر اول ماوقع على ذروة القوس وتخيلت انه فى ذلك السحاب فلما تأملت اسافله كان قائما فيما بيننا وبين الجبل قياما في الجو وانه لولا الجبل لكان يتوهم انه في السحاب الكدر ورأيت القوس مرة اخرى وهى مرتسمة في الجو المضى قدام الجبل الا ان ذلك الجو كان رطبا مائيا وقد تواترت منى هذه التجربة فظهر لى ان السحاب الكدر ليس يصلح ان يكون مرآة البتة لهذا الخيال وانما ينعكس البصر فيه عن هواء رطب منتشر فيه اجزاء صغار من الماء مشفة صافية كالرش *

(البحث الثالث) ان هذا الهواء الرشى اذا لم يكن وراءه ملون لم يكن مرآة وذلك كالبلورة فانها اذا سترت من الجانب الآخر صارت مرآة فى الجهة التى تليك وان لم تستر لم تكن مرآة فيجب ان يكون وراء هذا الهواء الرطب شئ لا يشف اما جبل اوسحاب مظلم حتى يؤدى هذا الخيال *

(البحث الرابع) عن الوان القوس والغالب ان يكون لهذا القوس ثلاثة الوان وعلل بعضهم ذلك بان ناحية العليا تكون اقرب الى الشمس وانعكاس

البصر يكون اقوى فترى حمرة ناصعة والناحية السفلى ابعد منها واقل اشراقا فترى حمرة فى سواد وهو الارجوانى ثم يتولد فيما بينهما لون كراثى مركب من اشراق حمرة الفوقانى وكدرة ظلمة السفلانى *

(وزيف الشيخ) هذه العلة من وجهين (الاول) ان هذه العلة تقتضى ان يكون الاقرب ناصع الحمرة ثم لا يزال كذلك على التدريج يضرب الى الارجوانية فيكون طرفه الآخر ارجوانيا فاما انفصال هذه الالوان بعضها عن بعض حتى يكون بعضه متشابه الحمرة وبعضه متشابه الارجوانية وبعضه متشابه الكراثية فهو بعيد (الثانى) ان تولد الكراثى بين الارجوانى والاحمر الناصع بعيد لان الكراثى لا مناسبة له مع واحد منهما لان تولد الكراثى من الاصفر والاسود *

(البحث الخامس) عن علة استدارة هذا القوس وهى ان الاجزاء التى ينعكس عنها شعاع البصر وقعت بحيث لو انا جعلنا الشمس مركز دائرة كان القدر الذى يقع من تلك الدائرة فوق الارض يمر على تلك الاجزاء فان كانت الشمس على الافق كان الخط المار بالناظر والنير على بسيط الافق وهو المحور فيكون حينئذ سطح الافق يقسم المنطقة بنصفين ويرى القوس نصف دائرة فان ارتفعت الشمس انخفض الخط المذكور وصار الظاهر من المنطقة الموهومة اقل من نصف دائرة حتى اذا ارتفعت الشمس ارتفاعا كثيرا لم يكن قوس واما اذا كان ارتفاعها الى حد كان قوسا *

(البحث السادس) ان هذا القوس فى اي اوقات النهار يظهر لما عرفت ان القوس لا يظهر عندما يعظم ارتفاع الشمس علمت انه يجوز ان يحدث القوس فى بعض البلاد فى الشتاء عند انتصاف النهار ولا يحدث في الصيف لقلة ارتفاع الشمس في انصاف نهار الشتاء وكثرته في انصاف نهار الصيف *

(البحث

(البحث السابع) انه هل يمكن ان يشاهد تمام هذا القوس من الدائرة (حكى الشيخ) ايضا عن نفسه انه رأى بجبل بين آبنوروطوس وهو مشرف جداً وكان قد اطبق غيم عظيم غامر دون قلة الجبل بمسافة يعتد بها لكن الهواء الذى فوق الغيم كان رشيا وكانت قد ظهرت هذه القوس على الغمام (قال) ونحن ننزل عنه الى الغمام فنرى هذا الجبل فيما بيننا وبين الغمام المتراكم متشبحا على السحاب متمم الاستدارة لضيق الجبل لا ينقص عن الدائرة الا قدر ما يكسره الجبل وكنا كلما امعنا في النزول صغر قدره ونقص قطره حتى صار دائرة صغيرة جدا لان قربها منا وبعد الشمس عنها كان يزيد فكان يصير المخروط البصرى اصغر فلما قربنا من السحاب وكدنا ان نخوض فيه اضمحل ولم يتخيل بعد (وهذه التجربة) دلت على امور ثلاثة (احدها) انه يجوز ان يشاهد تمام هذا القوس (وثانيها) ان القوس قد تحدث عند ما تكون الشمس فى غاية الارتفاع (وثالثها) ان مرآة القوس هى الهواء الرشى لا السحاب *

(البحث الثامن) ان هذه القوس كلما كانت اكبر من نصف دائرة كانت من دائرة اصغر وكلما كانت اصغر من نصف الدائرة كانت من دائرة اكبر وفي الحالة الاولى تكون اقوم على الافق وفي الحالة الثانية تكون زاويتها عند الافق اشد انفراجا لان الشمس كلما كانت اكبر ارتفاعا كان مركز هذه الدائرة اكثر انخفاضا فكانت الزواية الحادثة على الافق اكثر انفراجا *

(البحث التاسع) ان قوس قزح كيف ترى من شعاع السراج (حكى الشيخ انه رأى هذا الشكل منطبعا تمام الانطباع في حائط الحمام لا على سبيل الخيال وكان السبب فيه ان الشعاع تقع على جام الكوة فنفذ في الرش المملوء عنه

هواء الحمام ووقع على حائط الحمام ثم انعكس عنه في الهواء الرشي الى الحائط الآخر الوان قوس مستقرة غير زائلة عن موضعها بانتقال الناظر (وهذا يدل) على ان مرآة هذا القوس هو الهواء الرشي لا السحاب *

(البحث العاشر) ان القمر قد يحدث قوساً خياليا لا يكون له الوان لان الضوء الليلي اضعف من النهاري فيكون خيال ضوء القمر في السحاب اضوء من لون السحاب في الليل فلا جرم يرى ابيض واما خيال ضوء الشمس عن شيء بعيد منها فيكون اقل ضوءاً من ضوء النهار فيرى ملونا لاشد بد الاشراق ولذلك ترى النار في النهار حمراء ارجوانية منكسرة النور وترى في الليل بيضاء نيرة بسبب غيبة الشمس *

(واذا عرفت ذلك فنقول) هذا القوس الليلية نادرة جدا فانها لا توجد الا عند اشتداد نور النير وذلك في القمر عند تبدره فان الاشياء الضعيفة النور لا ينعكس عنها ضوؤها انعكاسا يظهر ولا بد ايضا من ان يكون الجو شديد الاستعداد فانه ان كان قاصرا لم يؤد خيال ما يكون بالغا في كيفيته ولندور اجتماع هذه الاسباب كلها كانت هذه القوس نادرة *

(الفصل الخامس في الشميسات)

(ان لها) اسبابا ثلاثة (احدها) ان يحصل بقرب الشمس غيم كثيف مندمج الاجزاء صقيل فيقبل في ذاته ضوء الشمس قبول الجرم الكثيف للضوء كما في القمر *

(وثانيها) ان لا يقبل ضوء الشمس ولكنه يكون مؤديا خيال الشمس لان المرآة الكبيرة كما يؤدي اللون يؤدي الشكل ايضا *

(وثالثها) ان البخار اللزج اذا تصاعد وتشكل بشكل الاستدارة على ماهو

طبيعة الاجسام الرطبة في الهواء وبلغ في صعوده الى كرة النار اشتعلت النار فيه وهو مستدير الشكل فلا جرم يكون شكله شكل الشمس وربما كانت المادة كثيفة فتبقى اياما وليالي بل شهورا وربما وصل الى الموضع الذي يتحرك عليه بتبعية الفلك فهو ايضا يتحرك على الاستدارة *

(واعترض بعضهم) على هذا الوجه فقال هذه المادة التي اشتعلت النار فيها اما ان تكون لطيفة او كثيفة فان كانت لطيفة فاما ان يقال بانها لا تزال تستمد من الارض مدة بقائها استمداد المصباح من الدهن واما ان تكون منقطعة الاستمداد من الارض والاول باطل لثلاثة اوجه (اما اولا) فلانها انما تستمد من موضع واحد من الارض فاذا تحركت بحركة الفلك فقد زالت عن مسامتة ذلك الموضع فلا تستمد منه (واما ثانيا) فلان انتهاء الاشتعال الى المواد المتصاعدة اولى من تصاعد المادة الى ذلك الموضع (واما ثالثا) فلان الابخرة المتصاعدة لا يجب تصاعدها الى موضع واحد بعينه بل يذهب يمنة ويسرة فكان يجب ان لا يرى ذلك الاثر على شكل واحد (واما ان كانت المادة) لطيفة وكانت منقطعة الاستمداد من الارض فانه يجب ان تشتعل وتنطفي عن قريب كما في الكواكب المستضيئة (واما ان كانت المادة) كثيفة مندمجة الاجزاء ولكثافتها تكون مشكلة بشكل واحد فلا جرم لا يذهب الاشتعال يمنة ويسرة ولاندماج اجزائها تبقى الاشتعال فيها مدة (فهذا ايضاً) كلام باطل لان المادة التي تكون كذلك استحال وقوفها في الهواء لثقلها بل كان يجب ان تسقط على الارض (والجواب عنه) انا بينا ان مكان المركب مكان الغالب من اجزائه وقد بينا ان الدخان لا يوجد وحده صرفا بل لا بد وان يخالطه شيء من البخار فليس ببعيد ان تختلط بتلك

المادة اجزاء هوائية كثيرة واجزاء قليلة نارية بحيث يكون العنصران الخفيفان غالبين على الثقيلين ثم يستحكم ذلك الامتزاج لشدة خلخلة تلك الاجزاء وتحصل في ذلك المركب دهنية بحيث تصلح لان تشتمل النار فيه فذلك الممتزج يبقى في الهواء لاجل ان الجوهر الخفيف فيه اكثر من الجوهر الثقيل ويدوم اشتعال النار مدة لاستحكام امتزاج تلك الاجزاء وقوة تركيبها واذا كان ذلك محتملا لم يمكن انكاره ومنعه (ثم ان هذا المعترض) لما قدح في هذه الوجوه بما ذكرنا زعم ان السبب في حدوث امثال هذه الحوادث اتصالات فلكية اوقوى روحانية اقتضت وجودها*

(ونحن نقول) ان هذه الوجوه التي ذكرناها لاتنافي هذا الوجه وهو في المثال كالصحة والمرض فانهما يوجدان تارة باسباب ارضية عنصرية وتارة باتصالات فلكية وتاثيرات نفسانية وليس في اسنادهما الى احد النوعين ما يبطل اسنادهما الى النوع الآخر فكذلك هاهنا (ومما يؤكد) الظن بصحة هذا الوجه ان الحكماء من اصحاب التجارب شهدوا بان حدوث امثال هذه الحوادث في الجو دال على حدوث حوادث في الارض ولولا ان حدوثها مستند الى الاتصالات الفلكية لم يستمر هذا الاستدلال*

(الفصل السادس في النيازك والعصى)

(الفصل السادس في النيازك والعصى)

(اما النيازك) فانها خيالات في لون قوس قزح الا انها تكون في جنبة الشمس يمنة ويسرة لا تحتها ولا امامها وسبب استقامتها انها اما ان تكون قطعا صغارا من دوائر كبار رؤيت مستقيمة واما لان مقام الناظر بحيث يرى المتحدب مستقيما وهذه قلما تكون عند كون الشمس في نصف النهار بل عند الطلوع والغروب لان الشمس في هذا الوقت تحلل السحاب الرقيق

في

في الاكثر وهذه الآثار تدل على المطر لانها تدل على وفور الابخرة رطبة والتحقيق فيه ما ذكرناه في الفصل الذي مضى وبالله التوفيق*

(القسم الثاني فيما يتكون من الدخان فوق الارض* وفيه سبعة فصول)

(الفصل الاول في الرعد والبرق)

(الفصل الاول في الرعد والبرق)

(قد عرفناك) الفرق بين البخار والدخان وانه لا يوجد بخار خالص ولا دخان خالص بل هما في اكثر الامر يصعدان معا فاذا ارتفع بخار مخلوط بدخان ارتفاعا يصل الى الطبقة الباردة من الهواء حتى يتكاثف وينعقد سحابا فلا محالة يحتبس ذلك الدخان في جوف السحاب فذلك الدخان اما ان يبقى حارا او يصير باردا فان بقي حارا قصد العلو ومزق السحاب تمزيقا عنيفا فيحصل من ذلك التمزيق الرعد وان صار باردا تثاقل وقصد السفل ومزق السحاب فحصل الرعد ولان هذا الدخان شيء لطيف وفيه مائية وارضية عملت فيه الحرارة والحركة والخلخلة المازجة عملا قرب مزاجه من الدهنية فهو لا محالة يشتعل بادنى سبب مشعل فكيف بالحركة الشديدة والمحاكة القوية ويؤكد ذلك ما يحدث من الاضواء والالتهابات عند امرار اليد على الاشياء السود في الليل مع كثافتها فكيف مع الشيء اللطيف واذا كان كذلك اشتعلت تلك الادخنة من شدة محاكتها عند شدة تمزيقها للسحاب وذلك هو البرق وربما كان البرق سببا للرعد فان الدخان المشتعل ينطفي في السحاب فتسمع لانطفائه اصوات كما انا اذا اطفأنا النار بين ايدينا حدث صوت*

(واعلم) ان حدوث البرق والرعد معا الا ان البرق يرى في الحال والرعد يسمع بعد زمان لان الابصار لا يحتاج الا الى محاذاة البصر للمبصر من غير حجاب وذلك مما لا حاجة فيه الى الزمان واما السماع فهو انما يحصل بوصول تموج

الهواء الى الصماخ وذلك يستدعي زمانا *

(الفصل الثاني في الصاعقة)

﴿ الفصل الثاني في الصاعقة ﴾

(الدخان) الذي يخرج من السحاب الى اسفل اما لثقله واستحصافه او لمانع يمنع من صعوده اذا وصل الى الارض فربما كان في غاية السخونة وربما كان لطيفا ينفذ في المتخلخل ولا يحرقه بل يبقى فيه منه اثر سواد ويذيب ما يصادمه من الاجسام الكثيفة المندمجة مثل ما يذيب الضباب المنصب على الترس من الفضة والنحاس ولا يحرق الترس بل ربما يسوده وكذلك فقد يذيب الذهب في الصرة ولا يحرقها الا ما يحترق من الذوب وربما كان كثيفا غليظا فلا يصل الى شيء الا ويحرقه وكثيرا ما يقع على الجبل فيدكه دكا وعلى البحر فيغوص فيه ويحرق ما فيه من الحيوانات وربما كان جرم الصاعقة دقيقا جدا مثل السيف فاذا وصل الى شيء قطعه بنصفين ولا تكون مقدار الانفراج الا قليلا (ويحكى) ان صبيا كان نائما في صحراء فاصابت الصاعقة ساقيه فسقط الرجلان عنه ولم يخرج عنه الدم لحصول الكي من حرارة الصاعقة وبالله التوفيق *

(الفصل الثالث في الانوار التي تشاهد بالليل في بعض المواضع)

﴿ الفصل الثالث في الانوار التي تشاهد بالليل في بعض المواضع ﴾

(اذا اصاب) المطر بعض البقاع التي تكون فيها لزوجة دهنية تصعدت من تلك البقاع ابخرة دسمة لطيفة فتشتعل من ادنى سبب شمسي او برقي او من انوار الكواكب فترى على وجه الارض شعل مضيئة غير محترقة احتراقا يعتد به للطفها ويكون حالها كحال النار التي تشتعل في بخار شراب مجعول فيه الملح والنوشادر اذا وضعت الفتيلة في خمر يتبخر ثم قرب من بخاره سراج فانه يشتعل ويبقى اشتعاله مدة بقاء البخار على ان الابخرة المطرية تكون الطف وارق كثيرا *

الفصل

(الفصل الرابع في الكواكب المنقضة وما يشبهها)

﴿ الفصل الرابع في الكواكب المنقضة وما يشبهها ﴾

(ان الدخان) اذا وصل الى حيز النار وانقطع اتصاله عن الارض اشتعل واذا اشتعل فربما يبقى فيه الاشتعال فيرى كأن كوكبا يقذف به وربما لم يشتعل بل احترق ويثبت فيه الاحتراق ويبقى على صورة ذؤابة او ذنب او كوكب او حية او حيوان له قرون وربما يبقى ذلك اشهرا على ما حكاه الشيخ وقد تكون الادخنة الصاعدة غليظة فرؤيت العلامات الهائلة الحمر والسود وربما اشتعل وكان غليظا ممتدا فثبت فيه الاشتعال فرؤي مثل كوكب دوار يشبه النار الدائرة بدوران الفلك وكان ذنبا له وربما كان عريضا فرؤي كأنه لحية لكوكب وربما كانت المادة غليظة فاذا اشتعلت النار فيها ظهرت الحمرة فرؤيت كالجمر وربما كانت المادة اغلظ من ذلك فرؤيت سوداء على شكل الفحم او كأنه ثقبة ومنفذه خال وربما حميت الادخنة في برد الهواء للتعاقب المذكور فانضغطت مشتعلة *

(الفصل الخامس في حقيقة اشتعال النار وانطفائها)

﴿ الفصل الخامس في حقيقة اشتعال النار وانطفائها ﴾

(انا نحتاج) الى بيان ذلك لنبتني عليه امورا نحتاج الى شرحها في هذا الباب (فنقول) يجب ان يعلم ان النار المشتعلة ليست نارا واحدة بالعدد باقية بل كل نار تفرض فانها تبطل وتتجدد نار اخرى على الاتصال لان كل نار تحصل فانها تتحرك بطبعها الى فوق فيلحقها من البرد ما يبطلها *

(واما الانطفاء) فهو على وجهين (احدهما) ما يكون بسبب قوة النار فانها اذا احالت المادة احالة تامة الى النارية صار الكل نارا وقد عرفت ان النار البسيطة لا ضوء لها بل هي شفافة فحينئذ يزول الضوء عنها *

(وثانيهما) ما يكون بسبب ضعف النار وذلك عند ما يعرض لها ش

(الفصل السادس في الحريق)

بارد يطفيها *

(واذا عرفت ذلك فنقول) انطفاء النار في الجو العالى يكون من القسم الاول واما في حيزنا هذا فانه يكون من القسم الثانى ويظهر لك من هذا ان انطفاء الكواكب المنقضة لامحالة يكون من القسم الاول *

(الفصل السادس فى الحريق)

(اذا ارتفع) عن الارض بخار دخانى لزج دهنى وتصاعد حتى وصل الى حيز النار من غير ان ينقطع اتصاله عن الارض فاذا وصل الى حيز النار اشتعلت النار فيه ثم لاتزال النار تسرى سفلا وترى فى هذه الحالة كأن تنينا مشعلا تنزل من السماء الى الارض فاذا وصلت النار الى الارض احترقت تلك المادة بالكلية وكل ما تقرب منها وسبيل ذلك كسبيل السراج المنطفئ اذا وضع تحت السراج المشتعل فاتصل الدخان من المنطفى بالمشتعل فانحدر اللهيب الى فتيلة المنطفى فاشتعلها بالسرعة *

(الفصل السابع في حد الريح وكيفية تولدها)

(الفصل السابع في حد الريح وكيفية تولدها * وفيه ثمانية مباحث)

(البحث الاول) قيل انه يجب ان تحد الريح بانها متحركة هى هى لا بانها هواء متحرك وقد جاء ذلك فى كلام ارسطو (والذى يمكن ان يقال) في ذلك ان الهواء مادة الريح وموضوعها ومادة الشئ لايجوز وضعها مكان الجنس *

(ثم نقول) الرياح انما تتولد عن الدخان وليس الدخان كله هو الجسم الاسود المرتفع مما احترق بالنار بل كل جسم ارضى يرتفع بتصعيد الحرارة سواء كانت الحرارة حرارة النار او حرارة الشمس فهو دخان وتولد الرياح عن الادخنة على وجهين الاول اكثري والثانى اقلي *

(اما الاكثرى) فهو انه اذا صعدت ادخنة كثيرة الى فوق فعند وصولها

الى

الى الطبقة الباردة اما ان ينكسر حرها ببرد ذلك الهواء اولا ينكسر فان انكسر فلا محالة يثقل وينزل فيحصل من نزولها تموج الهواء فتحدث الريح وان لم ينكسر برودة تلك الطبقة من الهواء فلابد وان تتصاعد الى ان يصل الى كرة النار المتحركة بحركة الفلك وحينئذ لاتتمكن من الصعود بسبب حركة النار فترجع تلك الادخنة وتصير ريحا *

(فان قيل) لو كان اندفاع هذه الادخنة بسبب حركة الهواء العالى لما كانت حركتها الى اسفل بل الى جهة حركة الهواء العالى *

(فالجواب عنه) من وجهين (احدهما) انه ربما اوجبت هيئة صعود تلك الادخنة وهيئة لحوق المادة بها ان تتحرك الى خلاف جهة المتحرك المانع كالسهم يصيب جسما متحركا فيعطفه تارة الى جهة ان كان المعاوق كما تقدر على صرف المتحرك عن متوجهه يقدر ايضا على صرفه الى جهة حركة نفسه وتارة الى خلاف تلك الجهة اذا كان المعاوق يقدر على الحبس ولا يقدر على الصرف *

(وثانيهما) انه ربما كان صعود بعض الادخنة من تحت مانعا للادخنة النازلة من فوق ان ينتقل ذلك فلاجل ذلك يتحرك الى سائر الجوانب *

(واعترض) بعض اهل التحقيق على هذه العلة بوجهين (اما الاول) فقال ان الاجزاء الدخانية ارضية فهى اثقل من الاجزاء البخارية المائية ثم ان البخار البارد نزل على الخط المستقيم مطرا فالدخان البارد فلماذا لم يبعد على الخط المستقيم بل ذهب يمنة ويسرة وصار ريحا *

(واما الثانى) فان حركة تلك الاجزاء الى اسفل طبيعية وحركتها يمنة ويسرة غير طبيعية والحركة الطبيعية اقوى من الغير الطبيعية وان لم تكن اقوى فلا اقل

من المساواة ثم ان الريح عند ما تحرك يمنة و يسرة ربما تقوى على قلع الاشجار وهدم الجدار فتلك الاجزاء الدخانية عند ما تحركت بالحركة الطبيعية التى لها وهى الحركة الى السفل وجب ان تهدم السقف ولكنا نرى الغبار الكثير ينزل من السماء ويسقط على السقف فلا نحس بنزوله فضلا عن ان يهدمها فثبت بطلان هذه العلة *

(والجواب) اما عن الاول فلان الاجزاء الثقيلة اذا كانت صغيرة جدا لم تكن قوية على خرق الهواء والنزول الى السفل على الخط المستقيم والاجزاء البخارية مادامت متصغرة جدا فانها لا تنزل بل اذا تكاثفت واجتمعت واتصل البعض بالبعض حتى صار للمجموع قدر يقوى على خرق الهواء فحينئذ تنزل واما الاجزاء الدخانية فانها ليبسها لا يتصل البعض منها بالبعض فلا يحصل فيه من الاجزاء ما يكون قويا على خرق الهواء والنزول الى اسفل فظهر الفرق بين البخار والدخان *

(واما الثانى) فجوابه ان الادخنة الكثيرة اذا تصعدت ثم تراجعت لمانع من الموانع المذكورة كان كل جزء متأخر يطرد الجزء المتقدم لكثرة الامداد المتلاحقة الحاصلة بتصعيد الشمس فحينئذ يحصل من دفع البعض للبعض شبه الماء النازل من العلو الى السفل فلا جرم بلغت تلك الحركة فى القوة الى حيث تقوى على قلع الاشجار وهدم الجدران واما الغبار الساقط على الارض فلا يكون خلفه مواد دفاعة الى السفل فلا جرم لا يكون سقوطه على الارض موجبا لشيء من ذلك فاند فعت هذه الشكوك *

(واما الاقلى) فهو ان الادخنة قبل وصولها الى كرة النار والى الطبقة الباردة من الهواء تنصرف الى جهة ما انصرافا قويا اما لان لها منفذا معوجا في الصعود

و اما الرياح هابة قوية فوقها فتمنع عن الصعود فتسقط الى بعض الجهات فتحدث الريح (ومن اسباب الريح) ان يعظم مقدار جانب منه فيتحرك ولكن ذلك نادر جدا لانه كثيرا ما تهب الرياح من جهات مقابلة للجهات المتبخرة التى تكون من خلخلة الشمس *

(البحث الثانى) ان الريح والمطر متمانعان فى الاكثر ومتعاونان فى الاقل اما التمانع فلان السنة التى يكثر فيها المطر تقل فيها الريح وبالعكس وعلة هذه الممانعة اما من جانب الريح فلانها فى الاكثر تلطف مادة السحاب بحرارتها وتفرقها بحركتها واما من جانب المطر فلانه يبل الادخنة ويصل بعضها ببعض فتثقل عند ذلك ولا تتمكن من الصعود وهذه الممانعة تدل على ان مادة الرياح غير مادة المطر التى هي البخار الرطب (واما التعاون) فاما من جانب المطر فلانه يبل الارض فيعدها لان يتصعد منها دخان فان الرطوبة تعين على تصعيد اليابس وتحليله واما من جانب الريح فلانه اما ان تجمع السحاب او يهرب منها برودة السحاب الى باطنه فيشتد البرد المكثف *

(البحث الثالث) فى تفسير الرياح السحابية قد يراد بها الرياح المولدة للسحاب وقد يراد بها الرياح المنفصلة عن السحاب *

(البحث الرابع) في الزوبعة انها عبارة عن ريح تستدير على نفسها وتكون مثل المنارة وقد تكون هابطة وقد تكون صاعدة (اما الهابطة) فسببها انه اذا انفصلت ريح من سحابة وقصدت النزول فعارضتها فى طريق نزولها قطعة من السحاب وصدمتها مع انه يدفعها من الفوق سائر الرياح فيبقى ذلك الجزء بين دفع ما فوقه الى اسفل ودفع السحابة التى تحته الى العلو فيعرض من الدفعين المتمانعين ان يستدير وربما زادها تعوج المنافذ تلويا كما يعرض للشعر ان يتجعد

بسبب التواء مسامه *

(واما الصاعدة) فهى ان المادة الريحية اذا وصلت الى الارض وقرعتها قرعا عنيفا ثم انثنت فلقيتها ريح اخرى من جهتها فلوتها وقد يحدث ايضاً من تلاقى ريحين شديدتين وربما بلغت قوة الزوبعة الى حيث تقلع الاشجار وتختطف المراكب من البحر وعلامة الزوبعة النازلة ان تكون لفائفها تصعد وتنزل معا كالراقص وعلامة الصاعدة ان لا يرى للفائفها الا الصعود ويشبه ان يكون حدوث الزوبعة ايضاً من شكل سماوي واتصال فلكي يقتضى ذلك *

(واعلم) انه ربما اشتمل دور الزوبعة على بخار مشتعل قوى فترى كان نارا تدور والزوابع العظام تكون من هذه *

(البحث الخامس) في مهاب الرياح واساميها (قال الشيخ) مهاب الرياح اثنا عشر لان الافق يتحدد باثنى عشر حدا ثلاثة مشرقية وثلاثة مغربية وثلاثة شمالية وثلاثة جنوبية اما المشرقية (فاحدها) مشرق الاعتدال (وثانيها) مشرق الصيف وهو مطلع نقطة رأس السرطان (وثالثها) مشرق الشتاء وهو مطلع نقطة رأس الجدى وتقابلها مغاربها ثلاثة اما النقطة الشمالية والجنوبية فاحداها نقطة تقاطع خط نصف النهار والافق والاخريان نقطتا تقاطع الافق دائرتين موازيتين لدائرة نصف النهار من جنبيه مماستين لدائرتين الدائمتى الظهور والخفاء من غير قطع *

(هذا ما قاله الشيخ) وعندى ان تحديد المهاب الشمالية والجنوبية بما قاله ليس بجيد وذلك لانه اما ان تكون البلدة بحيث يكون معدل النهار على سمت رؤس اهلها او لا يكون فان كان وجب ان يكون قطباه على الافق ولا يكون هناك شئ من الدوائر ابدية الظهور ولا ابدية الخفاء فلا تحصل هناك هذه المهاب

واما

واما اذا لم يكن على سمت الرأس فهاهنا تفصيل لا بد من ذكره (وهو ان) مقدار ميل معدل النهار عن سمت الرأس لا بد وان يكون مساويا لمقدار ارتفاع القطب ومقدار ارتفاع القطب بعينه نصف قطر الدائرة الابدية الظهور ونصف قطر هذه الدائرة هو مقدار ما بين مهب الشمال وبين المهبين الآخرين اللذين على جنبيه بتقدير ان يكون ما قاله الشيخ في تحديد هذه المهاب حقا فيلزم من ذلك ان يكون ما بين مهب الشمال وبين المهبين الآخرين تساويا لميل معدل النهار عن سمت الرأس لكن مقدار هذا الميل يختلف باختلاف البلدان فيلزم ان لا يكون لهذين المهبين نقطتان معينتان بل تكون هذه المهاب الاربعة فى كل بلدة موضعا آخر *

(بل نقول) البلدة التي عرضها مثل تمام الميل تكون الدائرة الابدية الظهور فيها هى المرتسمة من مدار رأس السرطان وهناك تكون الدائرتان الموازيتان لنصف النهار المماستان لهذه الدائرة الابدية الظهور انما تقطعان الافق على مدار رأس السرطان والجدى (والشيخ) قد جعل هذه النقط هي المهاب الاربع المشرقية والمغربية فتكون هناك المهاب المشرقية والمغربية هى المهاب الشمالية والجنوبية بل يلزم انه متى كان عرض البلدة اكثر من تمام الميل ان يكون المهب الشمالى اقرب الى مهب مشرق الاعتدال من مهب مشرق الصيف الى مشرق الاعتدال وكل ذلك باطل * واما اذا كان عرض البلدة تسعين درجة فان الفلك هناك يكون متحركا حركة رحوية وكان احد النصفين منه بعينه ظاهرا ابدا والنصف الثانى خفيا ابدا ولا يفرض فيه التحديد المذكور فثبت انه لا يجوز تحديد مهاب الرياح الشمالية والجنوبية بما ذكره *

(والحق) ان الرياح تهب من كل جانب من جوانب العالم فالمهاب على هذا

التقدير غير محصورة الا انهم حصروها فى النقط الاربع التى تقسم الفلك بارباع متساوية وجعلوها اصول الرياح *

(ثم انهم) قسموا كل ربع بثلاثة اقسام متساوية حتى صار الافق منقسما باثنى عشر قسما متساويا و جعلوا لكل واحد من تلك النقط مهبا و احدا فلنذكر الآن اسامى هذه المهاب بالعربية وهم يسمون ما عدا المشرقية والمغربية والشمالية والجنوبية نكباء ثم انهم يخصون كل واحد بعينه باسم على حدة فالذى بين المشرقية وهى المسماة بالصبا وبين الشمالية اثنان فالاول وهو الذى يلى المشرقية وهو المسع والثانى مايلى الشمالية وهو النسع والمنسع و اما الذي بين الشمالية وبين المغربية وهى الدبور و الذى يلى الشمالية هى الجربياء و الذى يلى المغربية هى محوة و الذى هو بين المغربية و الجنوبية وهى الدبور فمايلى المغربية هو الحرجوج ومايلى الجنوب هو الهيف والذى بين الجنوبية والمشرقية وهو الجنوب فالذى يلى الجنوبية هو النعامى و الذى يلى المشرقية هو الازيب *

(البحث السادس) في البحث عن احكام هذه الرياح * ابرد الرياح هى الشمالية لان ناحية الشمال منا باردة وفيها جبال و ثلوج كثيرة و اسخنها الجنوبية لمرورها بالمواضع الحارة وهى ايضاً كدرة رطبة لما يخالطها من الابخرة البحار فان اكثر البحار جنوبية عنا هذا في الاكثر و يجوز ان تهب رياح شمالية تلقى اكثر البرارى الحارة والبحار فتكون حينئذ حارة رطبة وان تهب رياح من نواح جنوبية قريبة من مياه باردة فتكون باردة ولكن الحكم الاول اغلب واما الرياح المشرقية و المغربية فهى قريبة الى الاعتدال و اختلافها انما يكون بسبب اختلاف البلدان وبسبب البحار والجبال اوبسبب

مسامتات

مسامتات الكواكب *

(البحث السابع) فى كيفية هبوبها * الرياح المتضادة قل مايتفق لها الهبوب لان السبب الفاعل للرياح هو الشمس ولا تكون مائلة فى وقت واحد الى جهتين فان اتفق ذلك لا بسبب الفاعل بل بسبب المنفعل حدثت الزوبعة والرياح المتضادة قد تتعاون على فعل واحد مثل ما اذا كان احدهما من مشرق الصيف والآخر من مغرب الشتاء فانهما ترطبان الهواء هذا الشمالية وذلك المغربية البحرية و قد يتفق للريح الواحدة ان تضاد اولها آخرها مثل ريح المشرق الشتوية فانها تحدث اولا يبسا لان الشمس في اول شروقها تجفف الرطوبة المجتمعة ليلا ثم انها بعد طلوعها تحلل البخارات فتزيد الريح رطوبة *

(البحث الثامن) فى وقت هبوب هذه الرياح * ان من شان الرياح الاثنى عشر ان تهب كل واحدة منها عند ميل الشمس الى جهتها و لكن ليس فى اول مايصل اليها وخصوصا الشمالية و الجنوبية فانها لا تهب كما توافى الشمس ناحيتها لان الشمس لا تقدر على ان تحلل الجامد من الرطوبات الى البخار بسرعة فى اول وصولها و خصوصاً الجنوبية التى تهب لا من القطب بل من دون البحر و من الارض اليابسة لان اليابس ابطأ انحلالا فكذلك هذه الرياح تتأخر قريبا من شهرين وتسمى هذه الرياح التى تهب البيضاء لانها تحدث الصحو ولان من خاصيتها ان تحبل الدجاج من غير سفاد وهذه الرياح التى تهب مع حركة الشمس تسمى الحيوانية * واذ قد تكلمنا على الامور التى تحدث فوق الارض من غير تركيب العناصر بل من استحالتها فلنتكلم فيما يحدث على وجه الارض وتحتها لا بالتركيب بل بالاستحالة *

﴿ القسم الثالث فيما يحدث على وجه الارض وما تحتها بغير تركيب * و فيه خمسة فصول ﴾

﴿ الفصل الاول في سبب ارتفاع القدر العامر من الارض على الماء ﴾

(قد عرفت) ان الموضع الطبيعي للارض هو وسط الفلك فانها بطبعها راسبة تحت الماء وكان من الواجب ان يكون البحر محيطا بها من كل الجوانب ولكن لما حصل في جانب من الارض تلال وجبال ومواضع عالية مشرفة وفي جانب آخر وهدات واغوار ومواضع عميقة بالاسباب التي سنذكرها بعد ذلك في تكون الجبال وكان من طبع الماء ان يسيل من المواضع العالية الى المواضع الغائرة العميقة لاجرم انكشف الجانب المشرق من الارض و سال البحر الى الجوانب العميقة منها وللكواكب تاثيرات ايضاً في ذلك بحسب المسامتات التي تتبدل عند حركاتها و خصوصاً الثوابت و الاوجات و الحضيضات المتغيرة في امكنتها فيشبه ان تكون هذه اسبابا عظاما في احداث المائية في جهة ونقلها اليها وابطال المائية عن جهة و نقلها عنها و اما السبب الثاني في ذلك فهو ان يكون للحيوانات الارضية التي لا تعيش الا باستنشاق الهواء مكان *

﴿ الفصل الثاني في قدر ما انكشف من الارض ﴾

(ان اصحاب) الرصد وجدوا طول البر نصف دور الارض وعرضه احد ربع دور الارض الى ناحية الشمال حتى يكون الربع الشمالي مكشوفا واما الارباع الباقية فلم يقم دليل على كونها مغمورة في الماء ولكن الاشبه ذلك اذ الماء اكثر من الارض اضعافا لان كل عنصر يجب ان يكون بحيث لو استحال بكليته الى عنصر آخر لكان مثله والماء يتصغر حجمه عند الاستحالة ارضا ومع ذلك فلو كان في بعض المواضع من الارباع الثلاثة عمارة كانت عمارة قليلة لا يعتد

بها

(القسم الثالث) (الفصل الاول في سبب ارتفاع القدر العامر من الارض على الماء)

(الفصل الثاني في قدر ما انكشف من الارض)

(الفصل الثالث في امزجة البلدان)

بها واما تحت القطبين فلا يمكن ان يكون هناك عمارة اصلا لاشتداد البرد *

﴿ الفصل الثالث في امزجة البلدان * وفيه اربعة مباحث ﴾

(البحث الاول) الذى عليه اكثر المشائين وجمهور المنجمين ان كرة الارض مقسومة بخمسة اقسام تفصلها دوائر موازية لمعدل النهار فمن ذلك دائرتان تفصلان الخراب من العالم بسبب القرب من القطب وشدة البرد احداهما شمالية والاخرى جنوبية وهاتان تفصلان من الارض قطعتين طبليتين تحيط بكل واحدة منهما طائفة من محيط الكرة وسطح مستقيم والحد المشترك بينهما دائرة واما الحد بين الخراب من جهة البحر وبين المعمور فهو الذى على خط الاستواء وهو محدود بدائرتين جنوبية وشمالية يليهما من جهة القطبين موضعان هما معتدلان فيكون ثلاثة قطوع دفية يحيط بكل واحدة منها من الجانبين سطحا دائرتين ويصل بينهما سطح دفى لكن السطحين المحيطين بالدفيين المعتدلين غير متساويين بل الذى يلى القطب اصغر واما سطحا دفى الارض المحترقة فتتساويان و الشكل هذا(١) وعلى هذا التقدير يكون خط الاستواء اسخن المواضع (واما الشيخ) فانه زعم انه اشد المواضع اعتدالا في الحر و البرد واكثر تشابها في هذه الاحوال *

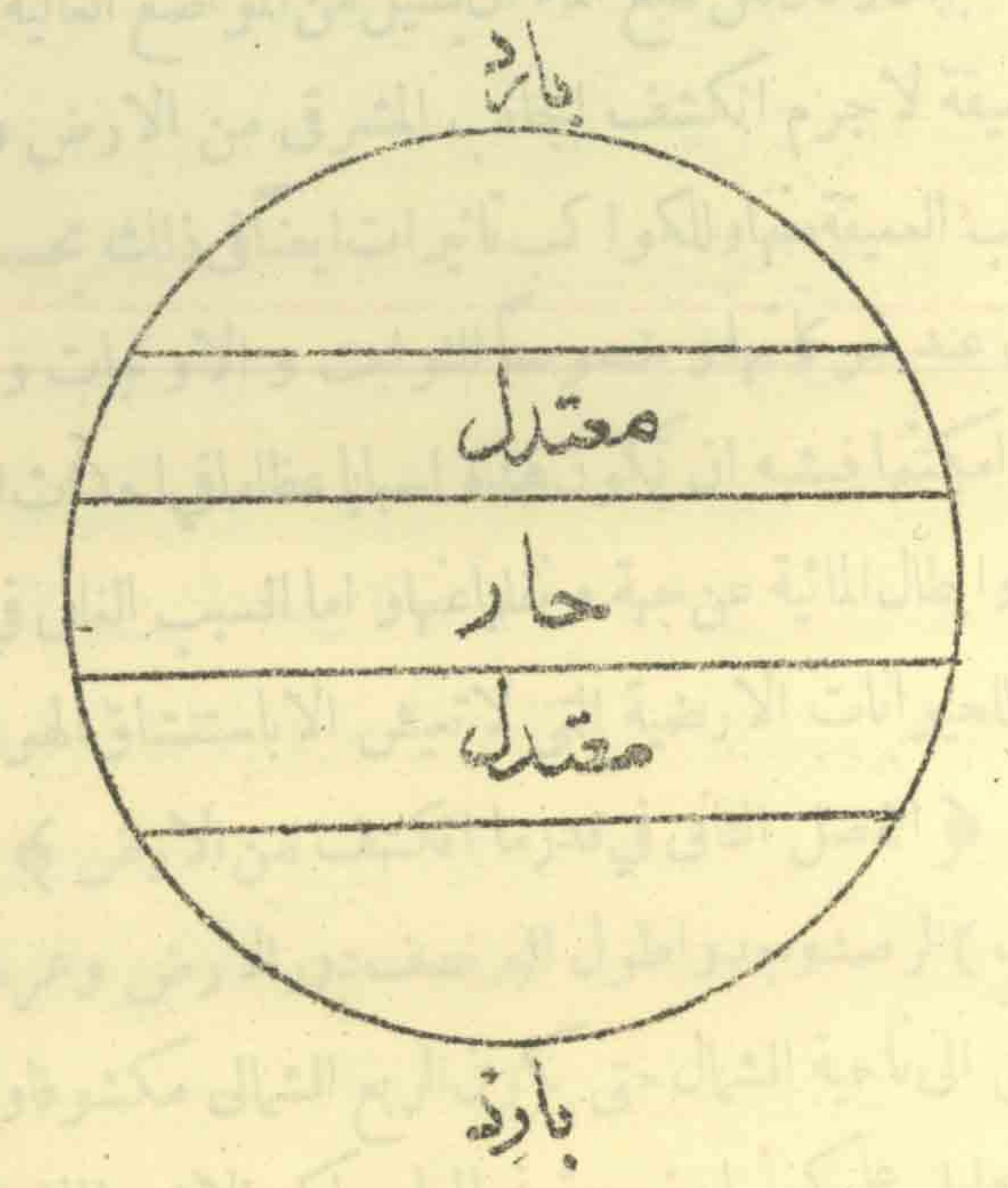
(البحث الثانى) في تحقيق مقدمة تبتنى عليها هذه المسئلة وهي ان شدة تسخن الشئ قد تكون لقوة المسخن وقد تكون لدوام اسخانه وان كان ضعيفا وقد يكون تاثير الضعيف اقوى من تاثير القوى اذا كان تاثير الضعيف ادوم ويدل عليه امور انية وامور لمية *

(اما الانية) فخمسة (الاول) ان تسخين الشمس عند كونها فى السرطان اضعف من تسخينها عند كونها فى الاسد مع ان قربها من سمت الرأس عند

(١) نمرة الشكل الثالث ١٢

في المجلد الثاني

(٣) متعلقة بصفحة ١٩٩



ماتكون في السرطان اشد وماذلك الا لانها حين ما تكون في الاسد تكون مدة تسخينها اطول *

(الثانى) ان الحر عند كون الشمس فى الاسد والسنبلة اقوى منه عند كونها في الجوزاء والثور مع ان البعدين للمسامتة سيان وماذلك الا لما قلنا *

(الثالث) ان تسخن الحديد في نار لينة مدة طويلة اشد من تسخنه فى نار قوية في ساعة لطيفة *

(الرابع) ان الحر بعد الزوال اشد من قبل الزوال مع ان النسبة واحدة *

(الخامس) ان البرد في الاسحار وقد قرب طلوع الشمس اشد منه فى نصف الليل مع انها فى ذلك الوقت ابعد من وتد السماء منها وقت الصبح *

(واما اللمية) فهي ان السبب يفيد في الوقت الاول اثرا فاذا بقي الى الوقت الثانى افاد اثرا جديدا ومتى كان ذلك السبب اطول بقاء كانت الآثار المجتمعة اقوى فلاجرم كان الاثر اقوى وهاهنا شكوك قد مضى ذكرها *

(ومن وجه آخر) وهو ان السبب فى الوقت الاول اذا افاد اثرا انضم ذلك الاثر الى السبب الاول وصار المجموع مقتضيا لاثر آخر ولاشك ان تاثير المجموع اقوى من تاثير السبب وحده وعلى هذا الطريق كلما كان السبب ابقى كانت المعلولات المعينة للعلة على التاثير اكثر فلاجرم كان الاثر اقوي فهذه مقدمة يقينية لا شك فيها *

(البحث الثالث) فى احتجاج الشيخ على ان الموضع الموازى لمعدل النهار اعدل المواضع فى الحر والبرد *

(قال) فى الشفاء المواضع التى على مدار نقطتى الانقلابين يعرض لها ان الشمس تقرب منها بتدريج يتقدمه تسخن بعد تسخن ثم اذا وازاها عرض ان يقيم

عندها مدة لا تتنحى عن رؤس اهلها لان الميول عند قرب المنقلبين تقل وتصغر جدا ثم ان تلك المسامتة اوما يقرب منها يعود اياما كثيرة وتكون النهر طويلة والليالى قصيرة فيدوم الحاح الشمس عليها بالتسخين من وجهين (احدهما) طول النهر وقصر الليالى (والثانى) بقاؤها على موضع واحد او على مايقرب منه مدة طويلة فلاجل ذلك يكون الحر متجاوزا عن الحد هناك *

(واما) في خط الاستواء فان المسامتة تحصل هناك دفعة ثم ان الميل هناك يكثر ويتفاوت تفاوتا لا يؤثر الاثر المسامتة المغافصة (١) و ذلك يقتضى تباعد الشمس عن سمت رؤسهم سريعا ومع ذلك فتكون النهر مساوية الليالى فوجب ان لا يكون الحر هناك شديدا فهذا كله لبيان ان الحر هناك ليس بقوى *

(واستدل ايضاً) على ان احوالهم متشابهة بان بعد الشمس عن رؤسهم ليس يكثر جدا فلا يكون بردهم شديدا بل متوسطا فهم ينتقلون من حالة متوسطة في البرد الى حر قليل فمن يكون منشاؤه في ذلك الموضع لا يحس بتغير بل تتشابه عنده احواله وهواء بلده ويكون كأنه فى ربيع دائم واما فى سائر البلاد فان الشمس تتباعد عنهم جدا فيشتد البرد ثم تعود الى سمت دائم على رؤسهم فيشتد الحر فلاجرم تبتلى الابدان بالانتقال من ضد الى ضد هذا مجموع كلام الشيخ *

(ونحن نقول) اما الدعوى الاولى ففيها نظر وبيانه انا نفرض بلدة عرضها ضعف الميل كله فاذا وصلت الشمس الى غاية القرب من سمت رؤس اهلها كان بعدها عن سمت رؤسهم كبعدها عن سمت رؤس سكان خط الاستواء و ايضاً فالشمس عند كونها فى غاية الميل قد كانت قبل ذلك في القرب من

(١) غافصه مغافصة فأجاه واخذه على غرة ١٢ محيط

سكان خط الاستواء وذلك سبب السخونة وفي البعد عن سكان البلدة المفروضة وذلك سبب لاشتداد البرد لخط الاستواء لم يخل قبل ذلك في جميع السنة من مثل هذا التسخين اومما هو اقوى منه بكثير اما ما هو مثل هذا التسخين فذلك عند كونها في غاية الميل من الجانب الآخر واما ماهو اقوى من هذا التسخين فذلك عند مالا تكون في غاية الميل فانها تكون لا محالة اقرب الى خط الاستواء مما اذا كانت في غاية الميل وحينئذ يكون تسخينها لخط الاستواء اقوى مما اذا كانت فى غاية الميل واما سكان ضعف الميل فاسباب البرد الشديد فى حقهم قد كانت موجودة فى كل السنة السابقة فالشمس حين ما تكون في غاية الميل تكون كالمسخن المتوسط بين جسمين (احدهما) كان المسخن العظيم ملاقياله طول السنة السابقة (و الثانى) كان البرد العظيم ملاقياله طول السنة السابقة فمن المعلوم ان تسخن البارد من ذلك المسخن اضعف كثيرا من تسخن ذلك بل لا نسبة لاحدهما الى الآخر فانا قد بينا ان الآثار الحاصلة من المسخن في سالف الزمان تنضم اليه ويصير المجموع مؤثرا في التسخن فيخرج مما قلنا ان حر سكان خط الاستواء في صميم شتائهم لا نسبة له الى حر البلدة المفروضة فى صميم صيفهم ثم ان الحر الشديد في البلدة المفروضة حر عظيم لا يطيقه اهلها وحر شتاء خط الاستواء اعظم كثيرا من ذلك الحر بل لا نسبة له اليه واذا بلغ حر غاية شتائهم الى هذا الحد العظيم فما ظنك بحر صيفهم فثبت بهذا ان الحرارة في ذلك الموضع عظيمة جدا*

(واما الذى) ذكره الشيخ من ان المسامتة لا تبقى الا زمانا قليلا فهو مسلم و لكن بعد الشمس عن مسامتة رؤسهم ليس بعظيم فهم «دائما اما فى المسامتة اوفيما يقرب من المسامتة فكيف لا يكون الحر هناك عظيما*

(واما ماذكره) من ان النهر و الليالى هناك متساوية ونهار صيف الآفاق المائلة اطول (فالجواب) ان تاثير طول النهار في التسخين قليل فان الموضع الذى يكون القطب فيه على سمت الرأس يكون النهار فيه ستة اشهر ومع ذلك فهو من البرد بحيث لا يعيش فيه الحيوان وايضاً فلان طول نهرهم في الصيف مقابل لطول لياليهم في الشتاء وذلك يقتضى استحكام البرد فى ذلك الهواء وهو ما نع من التسخين التام في الصيف*

(و اما في خط الاستواء) فكما لم يوجد هناك فى الصيف طول النهار المقوى للسخونة كذلك لم يوجد طول الليالى المقوي للبرودة*

(فان قيل) الشمس اذا كانت في الحضيض كانت اقرب الى الارض فيكون تسخينها اشد فيكون مدار الحضيض اسخن من خط الاستواء*

(فالجواب) ان خروج الشمس عن المركز ليس بكثير فلا يكون له من التاثير ما يوجب الاحتراق (والشيخ) معترف بذلك في الشفاء وان سلمنا ذلك ولكن اوج الشمس متحرك وهو الآن في اواخر الجوزاء فاذا قدرنا وصوله الى الميزان كان الحضيض لا محالة فى اول الحمل واذا كان مدار الحضيض هو خط الاستواء لزم ان يكون هو اسخن المواضع فثبت انا ولو سلمنا لهم ان خط الاستواء فى زماننا في غاية الاعتدال لكن حكمهم على الاطلاق بكونه معتدلا ليس بمستقيم*

(البحث الرابع) في بيان ان احوالهم في الحر والبرد قريب من التشابه*

(وبيانه) ما حكيناه عن الشيخ ومع ذلك فلا بد من تفاوت يظهر فى الفصول وان قل (وعند هذا) نقول انه يحصل هناك فى مدة دورة واحدة للشمس صيفان وخريفان وشتاءان وربيعان وذلك لان الشمس متى سامتت رؤس

اهلها كان ذلك الوقت صيفا لكنها تسامت }الرأس هناك مرتين فهناك صيفان ومتى كانت في غاية البعد عن سمت الرأس كان ذلك شتاء لكنها تبعد مرتين احداهما عند كونها في نقطة الانقلاب الشمالى والاخرى عند كونها فى نقطة الانقلاب الجنوبى فاذاً هناك شتاءان ولا محالة بين الصيف والشتاء خريف وبين الشتاء والصيف ربيع فيلزم منه وجود ربيعين وخريفين *

(ثم من المشهور) ان مقدار كل فصل شهر ونصف فمن اول الحمل الى منتصف الثور صيف ومنه الى اول السرطان خريف ومنه الى نصف الاسد شتاء ومنه الى اول الميزان ربيع ثم على هذا الترتيب يحصل الفصول الاربعة مرة اخرى فى النصف الجنوبى وهذا ليس بحق بل الصواب ان يقال مبدء الخريف من حيث يصير ميل الشمس نصف الميل الاعظم وهو (يايح) وذلك فى اوائل الثور ومبدء الربيع فى اواخر الاسد وكذلك فى الجانب الجنوبى يكون مبدء الخريف فى اوائل العقرب ومبدء الربيع في اواخر الدلو فعلى هذا زمان الربيعين والصيفين قريب من نصفي زمان الخريفين والشتائين فهذا ما نقوله في هذا الموضع *

(واما اختلاف)حال الهواء لسائر الاسباب فهو اليق بالطب وقد استقصيناه في شرحنا لكليات القانون فلنتكلم الآن فيما يحدث من تغير البحار على وجه الارض وتحتها وبالله التوفيق *

(الفصل الرابع في منابع المياه)

(الفصل الرابع في منابع المياه)

(اقسام) المياه المنبعة « عن الارض اربعة *

(الاول) مياه العيون السيالة وهى تنبعث من الابخرة كثيرة المادة قوية الاندفاع تفجر الارض بقوة ثم لا تزال تستتبع جزءً منها جزءاً *

} سامتت « المنبعثة

(الثانى

(الثانى) مياه العيون الراكدة وهى تحدث عن الابخرة بلغت من قوتها ان اندفعت الى وجه الارض ولم تبلغ قوتها وكثرة مادتها الى ان يطرد تاليها سابقها *

(الثالث والرابع)مياه القنى والآبار وهى متولدة عن الابخرة ناقصة القوة عن ان تشق الارض فاذا ازيل عن وجهها ثقل التراب فحينئذ تصادف تلك الابخرة منفذا تندفع اليه بادنى حركة فان لم يجعل لها مسيل }ولم يضف اليها ما يمدها فهو البئر وما جعل له ذلك فهو القني ونسبة القنى الى الآبار كنسبة العيون السيالة الى العيون الراكدة *

(واعلم)ان النزح من العيون الراكدة والآبار الراكدة سبب لزيادة نبوع الماء لان البخار الذى هو مادة الماء اذا صار ماء منع ثقل الماء سائر الابخرة التى في القعران يندفع الى الظاهر فاذا نزح الماء قويت تلك الابخرة على الظهور *

(وبين الناس خلاف)فى ان هذه المياه متولدة عن الاجزاء المائية المتفرقة في عمق الارض اذا اجتمعت او من الهواء اذا انقلب ماء وهذا الثانى وان كان ممكنا الا ان الاول هو اولى بالاكثرية *

(الفصل الخامس في الزلزلة)

(الفصل الخامس في الزلزلة)

(سبب الزلزلة)اما ان يكون تحت الارض او فوقها واما ان يكون مركبا منهما (اما الاول)فعلى وجهين *

(احدهما)انه اذا تولد تحت الارض بخار دخاني حار كثير المادة وكان وجه الارض متكاثفا عديم المسام والمنافذ فاذا قصد ذلك البخار الخروج ولم يتمكن من ذلك بسبب كثافة وجه الارض فحينئذ يتحرك في ذاته وتحرك الارض

} سبيل

وربما بلغ فى قوته الى حيث يقوى على شق الارض وربما حصلت نار محرقة وربما حدثت اصوات هائلة ودوي يدل على شدة الريح ثم ان وقع هذا الشق فى بلدة جبل عاليها سافلها وربما كانت في جوف الارض وهدات فعند انشقاق الارض في ذلك الموضع يسقط مافوق الارض في تلك الوهدات فهذا هو السبب الاكثرى للزلزلة (والدليل عليه) ان البلاد التى تكثر فيها الزلزلة اذا حفرت فيها آبار كثيرة حتى كثرت مخالص الابخرة قلت الزلزلة بها وايضاً فلان اكثر الزلزلة يكون عند فقدان الرياح *

(وثانيهما) ان في باطن الارض تجاويف فاذا سال الماء الكثير من بعضها الى بعض او انهدمت قطعة عظيمة منها فحينئذ يتقلقل الهواء الذى تحت الارض فحينئذ تتحرك الارض *

(واما السبب الذى) فوق الارض فهو ان تسقط قلل الجبال فتتزلزل به الارض وهذا السبب انما يعرض وقتى كثرة الامطار وقلتها اما الكثرة فلان القلل اذا ترطبت سهل انفصال بعضها عن البعض واما في القلة فلان القلل اذا جفت سهل تفتتها وهذا السبب لا يجوز ان يكون هو السبب الاكثرى للزلزلة لوجهين *

(اما اولا) فلان الزلزلة قد توجد في البلدة التى لا يكون بقربها جبل *

(واما ثانيا) فلان الحركة التى تكون بهذا السبب يكون آخرها اضعف من اولها وليس كل زلزلة كذلك *

(واما السبب المركب) فما فوق الارض وتحتها فهو ما اذا حاولت الابخرة الدخانية التى تحت الارض الصعود ثم تعذر عليها اما لان البرد قد كثف وجه الارض كما في الليالى والغدوات واما لان الحر جففه وكثفه كما فى انصاف النهار

واما

واما لان هناك رياح ممانعة فتمتنع تلك الابخرة عن الصعود *

﴿ القسم الرابع فيما يحدث من العناصر بالتركيب ولا يكون لها نفس * وفيه تسعة فصول ﴾

الفصل الاول في تكون الحجر

﴿ الفصل الاول في تكون الحجر ﴾

(ان الارض) الخالصة ليبسها المفتت لا تتحجر بل التحجر له سبب واحد اكثرى وسببان اقليان *

(اما السبب الاكثرى) فهو ان الطين اللزج اذا عملت الحرارة فيه حتى استحكم انعقاد رطبه بيابسه صار حجرا مثل كوز الفقاع *

(واما السببان الاقليان) فاحدهما ان تتكون من الماء السيال اما بان يجمد الماء كما يقطر بردمنه واما لانه يرسب اولا منه في سيلانه شئ يلزم وجه مسيله فيتحجر وسبب ذلك اما قوة معدنية فتحجره او لان الارضية غالبة على ذلك الماء بالقوة لا بالمقدار كما فى الملح *

(وان كان ما يحكى) من تحجر حيوانات صحيحاً فالسبب فيه شدة قوة محجرة تحدث فى بعض البقاع الحجرية فانه ليس استحالة الاجسام الحيوانية الى الحجرية ابعد من استحالة المياه اليها وقد عرفت في باب اثبات الكون والفساد صحة ذلك *

(وحكى الشيخ) انه رأى رغيفا على صورة الارغفة الرقيقة الوسط المرقوقة بالمنساع قد تحجر ولونه باق واحد وجهيه عليه اثر الخط الذى في التنور *

(وثانيهما) ان البخار الدخاني الصاعد الى فوق اذا حصلت فيه امالزوجة وامادهنية بسبب شدة الحركة ثم عرضت لها برودة صار حجرا او حديدا ولا شك في امكانه اما وقوعه فيتلات حكايات ذكرها الشيخ *

(احداها) انه سقط في زمانه من الهواء حديدة في قدر مائة وخمسين مناً *

(وثانيها) انه سقط ايضاً من الهواء حجارة في هذا المقدار *

(وثالثها) انه تقع في بلاد الترك في الصواعق والبروق اجسام نحاسية يابسة على هيئة النصول وقد تكلف الشيخ اذابة نصل من ذلك فلم يذب ولم تزل تتحلل منه دخان ملون يضرب الى الخضرة حتى بقي منه جوهر رمادي *

وبالله التوفيق *

(الفصل الثاني في تكون الجبال * وفيه ثلاثة مباحث)

(الفصل الثاني في تكون الجبال)

(البحث الاول) الحجر الكبير انما يتكون لان حراً عظيما يصادف طينا كثيرا لزجا اما دفعة واما على سبيل مرور الايام واما الارتفاع فله سببان سبب بالذات وسبب بالعرض *

(اما الذي بالذات) فكما اذا رفعت الريح الفاعلة للزلزلة طائفة من الارض فجعلتها تلاً من التلال *

(واما الذي بالعرض) فان الطين بعد تحجره تختلف اجزاؤه في الصلابة والرخاوة فاذا وجدت مياه قوية الجرى او رياح عظيمة الهبوب انحفرت الاجزاء الرخوة وبقيت الصلبة ثم لا تزال السيول والرياح تغوص في تلك الحفرات الى ان تغور غوراً شديداً فيبقى ما انحفر عنه شاهقا والاشبه ان هذه المعمورة قد كانت في سالف الزمان مغمورة في البحار فحصل هناك الطين اللزج الكثير ثم حصل التحجر بعد الانكشاف فلذلك كثرت الجبال *

(ومما يؤكد) هذا الظن انا نجد في كثير من الاحجار اذا كسرناها اجزاء الحيوانات المائية كالاصداف ثم لما انكشفت الجبال وانتقلت البحار من هناك حصل الشهوق اما الآن السيول والرياح حفرت ما بين الجبال فلا جرم عظم

ارتفاعها واما الآن ما كان من هذه المنكشفات اقوى تحجراً واصلب طينة اذا انهدم دونه بقي ارفع واعلى الا ان هذه امور لا تتم في مدة تفي التواريخ بضبطها *

(البحث الثاني) عن سبب عروق الطين الموجودة في الجبال * يحتمل ذلك وجوها ثلاثة (الاول) ان تكون تلك العروق من جهة ما تفتت عن الجبال وتترب وسالت عليه المياه ورطبته او خالطت به طينها الجيدة *

(الثاني) ان يكون القديم من طين البحر غير متفق الجوهر فيكون منه ما يقوى على التحجر ومنه ما يضعف عن التحجر *

(الثالث) ان يعرض للبحر ان يفيض قليلا قليلا على سهل وجبل فيعرض للسهل ان يصير طينا لزجا مستعدا للحجر القوي وللجبل ان يتفتت كما اذا نقعت آجرة وترابا في الماء ثم عرضت الآجرة والطين على النار فحينئذ تفتت الآجرة ويبقى الطين متحجرا فكذلك ههنا *

(البحث الثالث) قد يرى بعض الجبال منضودا سافا فسافا فيشبه ان يكون ذلك قد كانت طينتها كذلك بان كان ساف ارتكم اولا ثم حدث بعده في مدة اخرى ساف آخر فارتكم وقد كان سال على كل ساف من خلاف جوهره فصار حائلا بينه وبين الساف الآخر فلما تحجرت المادة عرض للحائل ان انشق وانتشر عما بين السافين *

(الفصل الثالث في منافع الجبال)

(الفصل الثالث في منافع الجبال)

(قد عرفت) ان مادة السحب والعيون والمنابع هي البخار وستعرف ان مادة المعدنيات ايضاً ذلك (فنقول) اكثر العيون والسحب والمعدنيات انما يتكون في الجبال او فيما يقرب منها (اما العيون) فلان الارض اذا كانت

رخوة نشأت الابخرة عنها فلا يجتمع منها قدر يعتدبه فاذا هـذه الابخرة لاتجتمع الا فى الارض الصلبة و الجبال اصلب الاراضى فـلا جرم كانت اقواها على حبس هذا البخار حتى يجتمع مايصلح ان يكون مادة للعيون ويشبه ان يكون مستقر الجبل مملوء اماء و يكون مثل الجبل فى حقنه الا بخرة مثل الا نبيق الصلب المعد للتقطير لا يدع شيئا من البخار يتحلل وقعر الارض التى تحته كالقرع والعيون كالاذناب التى فى الانابيق والاودية والبخار كالقوابل وكذلك اكثر العيون انما ينفجر من الجبال واقلها في البرارى وذلك الاقل لا يكون الا اذا كانت الارض صلبة واما ان اكثر السحب يكون فى الجبال فلوجوه ثلاثة *

(احدها) ان في باطن الجبال من الندوات مالا يكون فى باطن الارضين الرخوة *

(وثانيها) ان الجبال بسبب ارتفاعها ابرد فلاجرم يبقى على ظاهرها من الانداء اومن الثلوج مالا يبقى على ظاهر سائر الارضين *

(وثالثها) ان الابخرة الصاعدة تكون محبوسة بالجبال فلا تتفرق ولا تتحلل *

(واذاثبت) ذلك ظهر ان اسباب كثرة السحب في الجبال اكثر لان المادة فيها ظاهرا وباطنا اكثر والاحتقان اشد والسبب المحلل وهو الحرا قل فلذلك كانت السحب في الجبال اكثر *

(واما المعدنيات) المحتاجة الى ابخرة تكون اختلاطها بالارضية اكثر واقامتها في مواضع بحيث لا تتفرق فيها اطول فلاشئ لها في هذا المعنى كالجبال *

﴿ الفصل الرابع في تقسيم المعدنيات ﴾

(الاجسام المعدنية) اما ان تكون قوية التركيب واما ان تكون ضعيفة التركيب

التركيب فان كانت قوية التركيب فاما ان يكون متطرقة (١) وهى الاجساد السبعة واما ان لا تكون متطرقة امالغاية رطوبتها كالزيبق اولغاية يبوستها كالياقوت وامثاله واما ان كانت ضعيفة التركيب فاما ان تكون منحلة بالرطوبة وهو الذى يكون ملحي الجوهر كالزاج والنوشادر والشب والقلقند واما ان لا تنحل بالرطوبة وهو الذى يكون دهني التركيب كالكبريت و الزرنيخ فهذه الاربعة اقسام المعدنيات فلنتكلم في كل واحد منها على سبيل التفصيل *

﴿ الفصل الخامس فى حد المتطرقات ﴾

(انواعها سبعة) الذهب والفضة والرصاص والحديد والنحاس والخارصينى والآنك وهى مشتركة في انها اجسام ذائبة صابرة متطرقة فالذائبة تميزها عن الاكلاس والاحجار التى لا تذوب والصابرة مما ليس بصائرة وهى الاشياء التى تذوب وتتبخر مثل الشمع والقير والمتطرقة تميزها عما ليس بمتطرق كالزاج » والميناء *

(فان قيل) الحديد لا يذوب وان كان يلين (فنقول) انه يمكن اذابته بالحيلة بان تاخذ برادة الحديد وتلقى عليها مثل ربعها زرنيخا احمر مسحوقا وتخلط بها وتجعل في جرة وتطين بطين جيد وتلقى في التنور الحار ليلة ثم تخرج وتلقى عليه مثل سدسه من النطرون و ثلثه من الزيت وتجعل فى جرة مثقبة على جرة اخرى وتنزل ثم تاخذ ماينزل فترفعه وتاخـذ النوشادر و الزجاج الشامى مسحوقين الملتوتين بالزيت فتجعله بنادق وتطعمه منها وتذيبه مرات ماتشاء فانه يزيد سرعة ذوب وبياض و ان اكثر ذلك لان حتى يتطرق و يذوب ذوب الفضة وقد يمكن ان يشمع بهذا الملاح حتى يصير فى سرعة ذوب الرصاص *

(١) فى نسخة منطرقة فى كل المواضع ١٢ « الزجاج.

(واذا عرفت) صحة هذا الحد عرفت ان الذهب حده انه جسم ذائب صابر متطرق اصفر رزين بالقياس الى هذه الاجساد فالصفرة والرزانة تميزان الذهب عن الستة الباقية * والفضة حدها انها جسم ذائب صابر متطرق ابيض رزين بالقياس الى هذه الاجساد سوى الذهب واعنى بالحد هاهنا الرسم *

﴿ الفصل السادس في كيفية تولد الاجساد السبعة ﴾

(الفصل السادس في كيفية تولد الاجساد السبعة)

(قد عرفت) فيما مضى ان مادة المتطرقات جوهر مائى ممتزج بجوهر ارضى امتزاجا محكما بحيث يعسر انفكاك احدهما عن الآخر وينطبخ احدهما بالآخر بحيث يحصل هناك رطوبة دهنية فاذا انجمد ذلك المركب قبل زوال تلك الرطوبة بالبرودة كان لا محالة قابلا للتطرق « لما فيه من الرطوبة اللزجة الدهنية فان تلك الرطوبة لو لم تكن باقية لم يكن المركب متطرقا كالياقوت والزجاج *

(ونقول الآن) انهم اتفقوا على ان عنصر المتطرقات هو الزيبق وليس على ذلك دلالة قاطعة بل امارات مفيدة للظن فلنذكر اولا كيفية تولد الزيبق وثانيا الامارات الدالة على كونه عنصرا للمتطرقات وثالثا كيفية تولد الاجساد السبعة عنه *

(اما كيفية تولد الزيبق) فذلك من ماء خالطته ارضية لطيفة جدا كبريتية مخالطة شديدة حتى انه لا ينفرد سطح الا تغشيه من تلك اليبوسة فلذلك لا يعلق باليد فلا ينحصر انحصارا شديدا بشكل ما يحويه (ومثاله) ان قطرات الماء اذا وقعت على تراب فى غاية اللطافة فربما احاط بالقطرة سطح ترابى حاصر لذلك الماء حتى تبقى تلك القطرة على شكلها فى وجه ذلك التراب واذا تلاقت قطرتان فلابد ان يخرق الغلافان الترابيان ويصير الماءان ماء

« للطرق

واحداً

واحداً ويصير الغلافان غلافا واحدا فكذلك هاهنا وبياض الزيبق من بياض الارضية اللطيفة وصفاء المائية من ممازجة الهوائية *

(واما الامارات الدالة) على ان الزيبق عنصر المتطرقات « فثلاث (اولاها) انها عند الذوب تكون مثل الزيبق اما الرصاص فلاشك عند ذوبه انه زيبق واما سائر الاجساد فانها عند الذوب تكون زيبقا محمرا (وثانيها) تعلق الزيبق بهذه الاجساد (وثالثها) ان الزيبق يمكن ان يعقد برائحة الكبريت حتى يكون مثل الرصاص *

(واما كيفية تولد الاجساد السبعة عنه) فنقول هذه الاجساد انما تكون عند اختلاط الزيبق بالكبريت على ما ثبت فاختلاف هذه الاجساد اما ان يكون بسبب اختلاف الزيبق او بسبب اختلاف الكبريت او بسبب اختلاف حال تأثر احدهما عن الآخر فان كان الزيبق والكبريت صافيين وكان انطباخ احدهما بالآخر كاملا تاما فان كان الكبريت مع نقائه ابيض تكونت الفضة وان كان احمر وفيه قوة صباغة لطيفة غير محرقة تكون الذهب واما ان كان الزيبق والكبريت نقيين وكان في الكبريت قوة صباغة لكن قبل كمال النضج وصل اليه برد مجمد معقد تكون الخارصيني واما اذا كان الزيبق نقيا والكبريت رديا فاما ان يكون الكبريت الردى فيه قوة احتراقية فحينئذ يتكون النحاس وان كان الكبريت رديا غير شديد المخالطة وكان مداخلا اياه سافا سافا فحينئذ يتكون الرصاص واما اذا كان الزيبق والكبريت رديين فان كان الزيبق متخلخلا ارضيا وكانت الكبريتية ردية محترقة فيتكون الحديد وان كان مع رداءتهما ضعيفى التركيب يتكون الآنك واصحاب الكيميا قد صححوا هذه الدعاوى من حيث انهم يعقدون الزيبق بالكبريت انعقادات

« المعدنيات

محسوسة فيحصل لهم ظن غالب بان الاحوال الطبيعية مقارنة للاحوال الصناعية وبالله التوفيق *

﴿ الفصل السابع في كيفية تكون سائر الاقسام ﴾

(اما الذى) يكون قوي التركيب ولا يكون متطرقا مثل الاحجار فاكثره لا يذوب وانما يلين بعسر ومادتها مائية ولكن ليس جمودها بالبرد وحده بل باليبس المحيل للمائية الى الارضية فلذلك لا يذوب اكثرها الا بالحيلة وليست فيها رطوبة لزجة دهنية فلذلك لا تتطرق (واما الذى) يكون ضعيف التركيب سهل الانحلال بالرطوبة فكله من جنس الاملاح لكن النوشادر ناريته اكثر من ارضيته ولذلك يتصعد بكليته فهو ماء خالطه دخان حار لطيف جدا كثير النارية وانعقد باليبس واما الكباريت فقد عرض لمائيتها ان تخمرت بالارضية والهوائية تخمرا شديدا بتخمير الحرارة حتى صارت دهنية ثم انعقدت بالبرد واما الزاجات فانها مركبة من ملحية وكبريتية وحجارة فيها قوة بعض الاجساد الذائبة فما كان منها مثل القلقند والقلقطار فتكونها من جلالة الزاجات وانما تتحلل منها الملحية مع ما فيها من الكبريتية ثم تنعقد وتستفيد قوة معدن احد الاجساد فما استفاد من قوة الحديد احمر واصفر كالقلقطار وما استفاد من قوة النحاس اخضر كالقلقند *

﴿ الفصل الثامن في بيان امكان صنعة الكيمياء ﴾

(الشيخ) سلم امكان ان يصبغ النحاس بصبغ الفضة والفضة بصبغ الذهب وان يزال عن الرصاص اكثر ما فيه من النقص فاما ان يكون الفصل المنوع يسلب او يكسى *

(قال) فلم يظهر لى امكانه بعد اذ هذه الامور المحسوسة يشبه ان لا تكون هى

الفصول

الفصول التي بها تصير هذه الاجساد انواعا بل هي عوارض ولوازم وفصولها مجهولة واذا كان الشيء مجهولا كيف يمكن قصد ايجاده او افنائه (واحتج ايضا) قوم من الفلاسفة على امتناعه بامور *

(اولها) ان الطبيعة انما تعمل هذه الاجساد من عناصر مجهولة عندنا ولتلك العناصر مقادير معينة مجهولة عندنا ولكيفيات تلك العناصر مراتب معلومة وهي مجهولة عندنا ولتمام الفعل والانفعال بينها زمان معين هو مجهول عندنا ومع الجهل بكل ذلك كيف يمكننا عمل هذه الاجساد *

(وثانيها) وهو ان الجوهر الصابغ اما ان يكون اصبر على النار من المصبوغ او يكون المصبوغ اصبر او يتساويا فان كان الصابغ اصبر وجب ان يفنى المصبوغ ويبقى الصابغ بعد فنائه وان كان المصبوغ اصبر على النار وجب ان يبقى بعد فناء الصابغ وان تساويا فكل ما استويا في المصابرة على النار كانا من نوع واحد فليس احدهما بالصابغية والاخر بالمصبوغية اولى من العكس *

(وثالثها) انه لو كان الذهب الصناعي مثلا للطبيعي لكان ما بالصناعة مثلا لما بالطبيعة لكن التالي باطل لوجهين (اما اولا) فلانا لم نجد له شبيها (واما ثانيا) فلانه لو جاز ان يوجد بالصناعة ما يحصل بالطبيعة لجاز ان يحصل بالطبيعة ما يحصل بالصناعة حتى يوجد سيف او سرير بالطبيعة ولما ثبت امتناع التالي ثبت امتناع المقدم *

(ورابعها) ان لهذه الاجساد اماكن طبيعية وهي معادنها وهي لها بمنزلة الارحام للحيوان فمن جوز تولدها في غير تلك المعادن كان كمن جوز تولد الحيوانات في غير تلك الارحام *

(وخامسها) ان هذه الاجساد متباينة بفصولها النوعية وتلك الفصول مجهولة

الـنا فلا يمكننا ايجادها واعدامها وبتقدير ان تكون تلك الفصول معلومة لنا لم يمكننا ايضا ازالتها وتحصيلها لانه لوجاز ان يجعل نوع نوعا لجاز ان يجعل الكلب حمارا وبالعكس فهذه هى الشبه العقلية للمانعين من هذه الصنعة ولهم شبه اخرى ركيكة لا تليق بهذا الكتاب *

(والجواب) اما الذى ذكره الشيخ فليس بقوي لانا نشاهد من الترياق آثار المخصوصة وافعالا مخصوصة فاما ان لا تثبت له صورة ترياقية مقومة لماهيته تكون مبدأ لهذه الافعال اوتثبت له هذه الصورة فان لم تثبت له صورة ترياقية بل قلنا ان الافعال الترياقية حاصلة من ذلك المزاج لا من صورة اخرى جاز ايضا ان يقال ان صفرة الذهب ورزانته حاصلتان مما فيه من المزاج لا من صورة مقومة فحينئذ لا يكون للذهب فصل منوع الا مجرد الصفرة والرزانة ولكنهما معلومتان فامكن ان يقصد ازالتهما وايجادهما فبطل ما قاله الشيخ *

(واما اذا اثبتنا) للترياق صورة مقومة له فنقول لاشك انا لا نعقل من تلك الصورة الا انها حقيقة تقتضى الافعال المخصوصة الصادرة عن الترياق فاما ان يكون هذا القدر من العلم يكفى فى قصد الايجاد والابطال اولا يكفى فان لم يكف وجب ان لا يمكننا ايجاد الترياق وان كفى فهو فى مسئلتنا ايضا حاصل لانا نعلم من الصورة الذهبية انها ماهية تقتضى الذوب والانطراق والصفرة والرزانة *

(ثم الجواب) انا وان كنا لا نعلم الصورة المقومة على التفصيل الا انا نعلم الاعراض التى تلائمها والتى لا تلائمها ونعلم ان العرض الغير الملائم اذا اشتد فى المادة بطلت الصورة مثل الصورة المائية فانا نعلم ان الحرارة لا تلائمها وان كنا

لا نعلم ماهيتها على التفصيل فلذلك يمكننا ان نبطل الصورة المائية وان نكتسبها صورة اخرى اما الابطال فبتسخين الماء واما الاكتساب فبتبريد الهواء فكذلك فى مسئلتنا *

(واما الحجة الثانية) فهى منقوضة بصناعة الطب *

(واما الحجة الثالثة) فنقول انه لا يلزم من استواء الصابغ والمصبوغ في الصبر على النار استواؤهما فى الماهية لما عرفت ان المختلفين قد يشتركان في بعض الصفات

(واما الحجة الرابعة) فقد يوجد بالصناعة مثل ما يوجد بالطبيعة مثل النار الحاصلة بالقدح والريح الحاصلة بتحريك المراوح واكوار الفقاع والنوشادر قد يتخذ من الشعر وكذلك كثير من الزاجات ثم بتقدير ان لا نجد له مثالا لا يلزم الجزم بنفيه ولا يلزم من امكان حصول الامر الطبيعى بالصناعة امكان عكسه بل الامر موقوف على الدليل *

(واما الحجة الخامسة) فنقول من اراد ان يقلب النحاس فضة فهو لا يكون كالمحدث لجوهر الشىء بل كالمعالج للمريض فان النحاس من جوهر الفضة الا ان فيه عللا وامراضا وكما يمكن المعالجة لا فى موضع التكون فكذلك في هذا الموضع وعلى ان هذه الحجة ليست بعلمية فان حاصلها ان الذى يتكون في الجبال لا يمكن تكوينها بالصناعة وفيه وقع النزاع *

(واما الحجة السادسة) فجوابها جواب الحجة الاولى (ولما ثبت) ضعف الحجج المانعة من امكان الكيمياء فالحق امكانه لما بينا ان هذه السبعة مشتركة في انها اجسام ذائبة صابرة على النار متطرقة وان الذهب لم يتميز عن غيره الا بالصفرة والرزانة او الصورة الذهبية المقيدة بهذين العرضين ان ثبت ذلك وما به الاختلاف لا يكون لازما لما به الاشتراك فاذا يمكن ان تتصف

جسمية النحاس بصفرة الذهب ورزانته و ذلك هو المطلوب (واذ قد فرغنا) من الكلام في الكائنات التي لا نفس لها فلنختم الباب بالحوادث الكبار التي تحدث في العالم *

《 الفصل التاسع في الطوفانات * وفيه بحثان 》

(البحث الاول) المشهور عند العوام ان الطوفان غلبة الماء على الربع المعمور كله او بعضه والحكماء يريدون به غلبة احد العناصر ايها كان والسبب في وقوع الطوفانات اجتماعات من الكواكب على هيئة مخصوصة واستعدادات عنصرية فاما ان ينسب ذلك الى حركة الاوجات والحضيضات او انطباق منطقة البروج على معدل النهار او اتفاقهما فذلك بحسب الاولى والا فلم تقم دلالة قاطعة على ذلك (والذى يدل) على امكان وجود الطوفانات هو ان الاشياء القابلة للقلة والكثرة اذا كان الغالب فيها المتوسط وما قرب منه فالطوفان ايضا في حد الامكان ولانه قد يتفق ان يمضى السنون على بعض البقاع فلا يأتيه مطر ذلك غاية النقصان فاذا جاز ذلك جاز ان يفرط المطر دفعة واحدة وكذلك القول في سائر الطوفانات وايضا فقد صح بالتواتر وقوع الطوفان المائى وايضا فقد بينا ان كون الجبال في هذا الربع يدل على انه كان قبل ذلك معمورا بالبحار *

(البحث الثانى) انه من الجائز في بعض الطوفانات ان يفسد الحيوانات والنباتات او الاجناس منها ثم يحدث بالتولد دون التوالد والذى يدل عليه وجوه اربعة *

(الاول) انه لا دليل على استحالة ذلك *

(الثانى) ان كثيرا من الحيوانات يتولد و يتوالد مثل النحل المتولد

من

من اخثاء البقر والعقرب المتولد من التين والباذروج والحيات المتولدة من الشعير اذا القى في الماء والفار المتولد من المدر والضفادع المتولدة من المطر فهذه الاشياء وجودها تارة بالتولد وتارة بالتوالد *

(الثالث) ان بدن الانسان انما وجد لان اجزاء مخصوصة في المقادير من العناصر تفاعلت تفاعلا مخصوصا وذلك التفاعل تبع لاجتماع تلك الاجزاء المخصوصة المقادير ولا شك في ان حصول تلك الاجزاء على تلك المقادير ممكن وتفاعلها على الوجه المخصوص ممكن والمعلق حصوله على الممكن ممكن فاذاً حصول بدن الانسان ممكن على طريق التولد وستعرف انه متى حصل البدن على كمال استعداده فاضت النفس المدبرة والقوى المتصرفة عن واهب الصور فاذاً حدوث الانسان بالتولد ممكن *

(فان قالوا) لم لا يجوز ان يكون كون البدن بحيث يكون مستعدا لقبول النفس يتوقف على حصوله في الرحم وعن النطفة (فنقول) لو سلمنا ذلك لكان الكلام في امكان حدوثها بالتولد كالكلام في امكان حدوث الاول *

(الرابع) انه لو لم يكن حدوث الانواع بالتولد ممكنا لكان يجوز ان تنقطع الانواع بحيث لا تعود البتة لانه ليس يجب ان يتولد من الشخص شخص آخر لان الجماع الذي هو مبدء التوالد ارادي لا ضروري ووقوع البذور في البوادر طبيعى لكنه اكثري لا ضروري واذا لم يكن احد هذين ضروريا لم يكن تأدى كل شخص من النوع الى شخص آخر منه ضروريا فيجوز في النادر حينئذ ان ينقطع فلو لم يكن حصول الانواع الا بالتوالد لكانت الانواع حينئذ تنقطع وذلك مشهور البطلان فثبت امكان ما ادعيناه *

(و ليكن هذا) آخر كلامنا في هذا الباب واما الكلام في النبات والحيوان

الفن الثاني في علم النفس (الفصل الاول في تعريف النفس)

فهو اليق بالصناعات الجزئية فلا جرم ختمنا الكلام في الجسم بهذا الباب ولنتكلم الآن في علم النفس وبالله التوفيق *

﴿ الفن الثاني في علم النفس * وفيه ثمانية ابواب ﴾

﴿ الباب الاول في احكام كلية للنفس * وفيه خمسة فصول ﴾

﴿ الفصل الال في تعريف النفس ﴾

(انا نشاهد) اجساما تصدر عنها الآثار لا على وتيرة واحدة مثل الحس والحركة والتغذي والنمو وتوليد المثل وليس لها ذلك للجسمية التي تشاركها فيها ما يخالفها في تلك الآثار بل قد توجد تلك الاجسام غير موصوفة بمصدرية هذه الافعال فاذا توجد في تلك الاجسام مبادي غير جسميتها وليست هي باجسام والاعاد المحال فهي اذاً قوى متعلقة بالاجسام وقد عرفت انا نسمي كل قوة تصدر عنها الآثار على نهج واحد نفسا وهذه اللفظة اسم لهذا الشئ لا من حيث ذاته بل من حيث كونه مبدأ لا فاعيل المذكورة و لذلك صار البحث عن النفس من جملة العلم الطبيعي (فنقول) ان النفس بالقياس الى انها قوى على الفعل الذي هو التحريك وعلى الانفعال من المحسوسات و المعقولات الذي هو الادراك تسمى قوة و بالقياس الى المادة التي تحلها فيجتمع منها جوهر نباتي او حيواني صورة وبالقياس الى ان طبيعة الجنس كانت ناقصة قبل اقتران الفصل بها فاذا انضاف اليها كمل النوع به كمالا (فنقول) تحديد النفس بالكمال اولى من تحديدها بالصورة لوجوه ثلاثة *

(اما اولا) فلانه اعم من حيث ان الصورة هي المنطبعة في المادة و النفس الناطقة غير منطبعة فيها فهي اذاً ليست صورة للبدن ولكنها كمال له كما ان الملك كمال المدينة « *

« المدنية

(واما

(واما ثانيا) فلانه اتم لان الكمال قياس الى المعنى الذي هو اقرب من طبيعة الجنس وهو النوع لا الى الشئ الذي هو ابعد من ذلك وهو المادة *

(واما ثالثا) فلان الدلالة على النوع تتضمن الدلالة على المادة من غير عكس.

(وهو ايضاً) اولى من القوة لوجهين (اما اولا) فلان للنفس قوة الادراك وهي انفعالية و قوة التحريك وهي فعلية و ليس اعتبار احد المعنيين اولى من الآخر فيجب اعتبارهما في حدها واسم القوة يتناولهما بالاشتراك لان احدهما داخل تحت مقولة ان يفعل والآخر تحت مقولة ان ينفعل والاجناس العالية متباينة بتمام ماهياتها وذلك مجتنب عنه في الحدود بخلاف لفظ الكمال فان قوله عليهما ليس بالاشتراك (و اما ثانيا) فلان القوة اسم لها من حيث انها مبدء للافعال والكمال اسم لها من هذه الجهة ومن حيث انها مكملة للنوع وما يعرف الشئ من جميع جهاته اولى مما يعرف من بعض جهاته فظاهر ان الكمال هو الذي يجب ان يوضع في حد النفس مكان الجنس *

(فنقول)الشئ الذي يقع عليه اسم النفس و ان كان يجوز في بعض انواعه ان يتبرأ عن البدن حتى يزول التعلق الذي بينه و بين البدن ولكنه لا يتناوله اسم النفس من حيث ذاته وجوهره بل من حيث له علاقة مع البدن ويجوز ان يكون للشئ في ذاته وجوهره اسم يخصه وله اسم من جهة ما هو مضاف الى غيره مثل الفاعل والمنفعل والاب والابن وقد لا يكون له اسم من جهة جوهره ولكن من جهة قيامه الى غيره مثل الرأس واليد والجناح ومتى اردنا ان نعطيها حدودها من جهة اسمائها بما هي مضافة اخذنا تلك الاشياء الخارجة عن جواهرها في حدودها وهي وان لم تكن ذاتية لها في جواهرها لكنها ذاتية لها بحسب الاسماء التي لها تلك الحدود و النفس

انما نسميها نفسا من جهة انها تفعل في الاجسام افعالا مخصوصة واما بحسب جواهرها فلا نسمى نفسا الا باشتراك الاسم بل الاسم الخاص بها العقل لا النفس ولذلك سمت الاوائل القوى الغير الجسمانية اذا كانت مباشرة لتحريك الافلاك نفوسا وسموا المحركات بالتعشق عقولا و جمعوا عدة المحركات القريبة وسموها نفس الكل والبعيدة وسموها عقل الكل كأن الكل هو السماوات واما الاسطقسات فانها وان كانت جزأ من الكل ولكن لا يعتد بها لقلتها فلذلك كانوا يقولون الكل حي وله نفس ناطقة ولنفسه شئ كالعقل الفعال لنا وما كانوا يلتفتون الى القدر التافه المائت من الكل حتى يمتنعوا لاجله من اطلاق القول بان الكل حي فعسى في ابداننا من المائت بالنسبة الينا اكثر من نسبة الاسطقسات الى اجرام الافلاك ومع ذلك فقد يطلق القول بان كل البدن حي فظاهر ان البدن يجب ان يوخذ في حد النفس فالنفس اذاً كمال للجسم لكن الكمال (منه اول) وهو الذي يصير به النوع نوعا بالفعل مثل الشكل للسيف (ومنه ثان) وهو الذي يتبع نوعية الشئ من افعاله وانفعالاته كالقطع للسيف والتمييز والرؤية والاحساس والحركة الارادية للانسان فان هذه امور ليست اولية فانه ليس يحتاج النوع في ان يكون نوعا بالفعل الى حصول هذه الامور بالفعل بل اذا كانت مباديها حاصلة بالفعل حتى تكون تلك الآثار موجودة بالقوة القريبة بعد ما كانت بالقوة البعيدة كان الحيوان حيوانا بالفعل فالنفس كمال اول للجسم الذي لا يشترط فيه شئ لا للذي يشترط فيه لا شئ و ليس هو كمال للجسم الصناعى كالسرير و الكرسى بل للطبيعي ولا كل جسم طبيعي فليست النفس كمال البسائط العنصرية بل هي في عالمنا كمال جسم طبيعي تصدر عنه كمالاته

الثانية

الثانية بواسطة الآلات فالنفس كمال اول لجسم طبيعي آلى ذى حياة بالقوة اى من شانه ان يحيى بالنشو ويبقى بالغذاء وربما يحيى بالاحساس والتحريك*

(وقد جعل بعض المتأخرين) الطبيعي صفة للكمال الاول هكذا (النفس كمال اول طبيعي لجسم آلي) وزعم ان الكمال الاول قد يكون طبيعيا مثل القوى التى هى مبادى الآثار وقد لا يكون مثل التشكلات الصناعية فالنفس كمال اول طبيعي لا انها كمال اول صناعي وهذا قريب من التاويل الذي ذكرناه للترتيب القديم*

(واعلم) ان هذا الحد لا يمكن ان يتناول النفوس الثلاث اعنى النباتية والحيوانية والفلكية لانا ان اعطيناها اسم النفس لانها تفعل فعلا ما فقط لزم ان تكون كل قوة نفسا فتكون الطبيعة نفساً و ذلك مخالف للاجماع المنعقد بين العلماء وان اعطينا اسم النفس للقوة الفاعلة بالقصد خرجت النفس النباتية و اندرجت الاخريان وان اعطيناه للقوة الفاعلة افعالا متقابلة خرجت النفس الفلكية ودخلت الباقيتان وان زدنا على هذه المعانى شرطا ازداد تخصصاً فيجب ان يكون مصورا معلوما فثبت انه ان استعمل النفس بحيث تتناول الحيوانية و الفلكية خرجت النباتية او تتناول الحيوانية و النباتية خرجت الفلكية و لا ينبغي ان يعتبر العاقل بما يجده من اختلاف حركات الافلاك فى اطوالها وعروضها حتى يظن انها افعال متقابلة فان لكل واحد من تلك الافاعيل نسبة واحدة لا تتغير اصلا*

(فان قال قائل) لم لا يجوز ان يقال ان الحياة هي هذا الكمال وهى الامر الذي يصدر عنه ما ينسبونه الى النفس*

(فنقول) اذا بينا انه لما اختص بعض الاجسام بهذه الآثار دون البعض

فلابد ان يكون ذلك لقوى مخصوصة فالمعنى بالحياة اما ان يكون هذه المبادى او كون الجسم ذا تلك المبادى او كون الجسم بحيث يصح ان يصدر عنه تلك الآثار والاول تسليم المقصود والثانى باطل لانه ليس المفهوم من كون الجسم ذا مبدء هو المفهوم من ذلك المبدء والثالث ايضا باطل فانه ليس المفهوم من هذا الكون ومن النفس شيئا واحدا كيف والمفهوم من الكون الموصوف لايمنع ان يسبقه بالذات مبدء به يتم للجسم هذا الكون والمفهوم من الكمال الاول الذى سميناه لايمنع ان يسبقه بالذات كمال اول والا لم يكن اولا وبالله التوفيق *

﴿ الفصل الثانى فى ماهية النفس ﴾

(الفصل الثاني في ماهية النفس)

(واذ قد عرفنا) الشيء المسمى بالنفس من جهة الاضافة التى بها تسمى نفساً فجدير بنا ان نشتغل بتعريف ماهيته *

(فنقول) الناس انما يستعملون الالفاظ فى مفاوضاتهم بحسب ما يعنيه وليس يعنى احد بلفظه ما لا يتصوره وليس احد يقول نفسى ونفسك فى مفاوضته الا ويشير به الى الذات والحقيقة فانه يقول فرحت نفسى وتألمت نفسى ولا فرق عنده بين ذلك وبين ان يقول فرحت وتألمت بل لا فرق عنده بين ان يقول نفسى وذاتى وبين ان يقول انا فظاهر ان كل واحد يعرف وجود نفسه التى هى هو ولكن البحث فى ان هذا الشيء المخصوص ماهو * فمن الناس من ذهب الى انها هى هذه البنية المخصوصة المشاهدة المحسوسة ويدل على فساده ثلاثة براهين *

(الاول) هو ان الواحد منا لو توهم ذاته كأنه خلق دفعة وخلق كاملا ولكنه محجوب الحواس عن مشاهدة الخارجيات وانه يهوى فى خلاء وملاء

لا يصدمه فيه قوام الهواء ولا يحس بشيء من الكيفيات وفرقت اعضاؤه حتى لا يكون بينها ملاقاة ومماسة اصلا فانه فى هذه الحالة يكون مدركا لذاته وغافلا عن كل اعضائه الظاهرة والباطنة بل تثبت ذاته ولا يثبت لها طول ولا عرض ولا عمق ولو انه تخيل فى تلك الحالة يدا او عضوا آخر لم يتخيله جزأ من ذاته ولا شرطا فى ذاته فظاهر ان المشعور به غير المغفول عنه فاذاً هويته مغايرة لجميع الاعضاء *

(البرهان الثانى) ان علم الانسان بهويته غير مكتسب وعلمه باعضائه الظاهرة والباطنة مكتسب فهويته مغايرة لجميع اعضائه اما الصغرى فلان العلم بوجود النفس لو كان مكتسبا لكان اما بالحس وهو باطل بالاجماع فانه ربما يعلم الانسان نفسه عند ما لا يحس بشيء اصلا واما بالفكر ولا بد له من دليل والدليل اما علة النفس او معلولها والاول باطل لان الاكثرين يعرفون انفسهم وان لم يخطر ببالهم علة انفسهم والثانى باطل ايضاً لانه اما ان يكون المعتبر هو الفعل المطلق او فعله من حيث هو مضاف اليه فان اعتبر الفعل المطلق لزم منه اثبات فاعل مطلق لا فاعل هو وان اعتبر الفعل المضاف اليه والعلم بالفعل المضاف اليه متوقف على العلم به فلو استفيد العلم به من العلم بالفعل المضاف اليه لزم الدور فثبت ان علم الانسان بنفسه غير مستفاد من دليل * واما الكبرى فلان الانسان لا يعرف اعضاءه الظاهرة والباطنة الا بالحس والتجربة فظاهر ان هوية الانسان مغايرة لجميع اعضائه *

(البرهان الثالث) ان الانسان قد تتزايد اجزاؤه تارة وتتناقص اخرى مع ان ذلك الانسان باق فى الاحوال كلها فعلمنا ان هويته مغايرة للبنية المحسوسة *

(واعلم) ان هذه البراهين لا تقتضى كون النفس الانسانية غير جسمانية فان البهائم تدرك هوياتها المخصوصة وكيف لا وهى تهرب عن المولم وتطلب اللذيذ وليس هربها عن مطلق الالم لوجهين (اما اولا) فلان المشهور انها لا تعقل الكليات (واما ثانيا) فلانها لا تهرب عن الم غيرها مع ان ذلك المفهى اذاً انما تهرب عن آلامها وعلمها بالمها بعد علمها بانفسها فظاهر انها تدرك انفسها المخصوصة مع ان نفوسها ليست مجردة (بل هذه الادلة) لا تدل الا على ان هوية الانسان مغائرة لهذه الاجسام المحسوسة اما ان تلك الهوية هل هى متعلقة بهذه الاجسام او هى بريئة عنها فذلك مما يحتاج فيه الى نظر آخر *

(وهاهنا دقيقة) وهى انه وان كان علم الانسان بهويته عند غفلته عن جميع اعضائه لا يقتضى ان يكون هويته مجردة ولكن علمه بانه الآن هو الذى كان قبله بعدة يقتضى ان يكون هويته مجردة على ماسيأتى ذلك فى موضعه *

(ومن الناس) من ذهب الى ان النفس هى المزاج ويدل على فساده ستة براهين *

(الاول) ان البدن مركب من عناصر متنازعة بطبائعها الى الانفكاك والذى يجرها على الامتزاج قوة غير ما يتبع امتزاجها فان البعد لا يكون بعينه هو القبل * وعليه شكوك ستة *

(الاول) لعل الاسطقسات في بدن الانسان مقسورة على ذلك لا ان حافظا يحفظها وهو النفس (والجواب) ان المقسور من الاسطقسات الممتزجة انما يحفظ اما العصيان المسلك على الانشقاق مثل احتباس النيران والاهوية في الارض قسرا حتى انها ان كانت قوية زلزلت الارض وخسفتها واما مدة زمان حركتها الى الانفصال مثل الدهن المضروب بالماء ومعلوم انه ليست

الاجزاء

الاجزاء النارية والهوائية التى في المنى قد بلغت في القلة الى حيث تضعف عن الانفصال عن المخالط ولا هناك من الصلابة وعسر الانشقاق ما يمنع تحلل الجوهر الخفيف عنه بل في المنى روح كثيرة هوائية ونارية انما يحبسها في المنى مع الارضية و المائية شىء آخر غير جسمية المنى بدليل انه اذا فارق الرحم وتعرض للبرد الذى هو اولى بالتبخير رق بسرعة وكذلك ان تعرض للحر او كان في رحم ذات آفة *

(الثانى) ساعدنا على انه ليس سبب الاحتباس هو القلة فلم لا يجوز ان يكون السبب صغر الاجزاء او شدة الاختلاط (والجواب) ان صغر الاجزاء فيما ليس بمغمور فى المائع الكثير لا يمنع التفصى بدليل ما ذكرناه من ان المنى اذا لم يلتقمه فم الرحم زالت خثورته بل انما يحتبس الشىء في الغامر اذا كان الغامر اكثر منه في القدر والقوة *

(ولقائل ان يقول) لو كانت نارية المنى وهوائيته غالبتين على مائيته وارضيته لكان المنى صاعداً بالطبع لان مكان المركب هو مكان الغالب ولما بطل التالى بطل المقدم واذا كانت الارضية والمائية غالبتين على النارية والهوائية اللتين فيه جاز ان تحتبسا بالقسر *

(فان قلتم) لو كان سبب الاحتباس ذلك لوجب ان يبقى ما فيه من النارية والهوائية عند مفارقته للرحم وتعرضه للبرد *

(فنقول) لم لا يجوز ان يقال النارية والهوائية اللتان كانتا في المنى تفسدان بالمائية عند تعرض المنى للبرد لانهما تخلصتا عن الارضية والمائية وفارقتاها واذا لم توجد المفارقة لم يلزم مما ذكروه قوة مافيه من النارية والهوائية على ان تخلصتا من الاخرين *

(الثالث) لم لا يجوز ان يكون سبب اجتماع الماء و الارض فى الابدان هو النشف ثم تتعلق النار بهما كما تتعلق بالحطب (والجواب) ان النشف كما سبق يكون عند اخلاء الهواء للماء مكانه الذى وقف فيه لضرورة الخلاء وعدم البدل فهب ان الماء والارض يجتمعان لا لجامع من خارج بل لاتفاقهما في الميل الى جهة واحدة فما السبب في اجتماع النارية والارضية واما تعلق النار بالحطب فهو كلام من لا يعرف فان النار تحدث في الحطب ثم تفارقه على سبيل الاتصال حدوثا وانفصالا وليس هناك نار واحدة لها تعلق بالحطب بل النيران كالماء الجارى على الاتصال *

(الرابع) لم لا يجوز ان يكون سبب اجتماع الاسطقسات تحريك الوالدين اومزاج الرحم ثم يبقى ذلك القسر زمانا الى ان يتحلل (والجواب) من ثلاثة اوجه *

(اما اولا) فان حركة الوالدين وان كانت تؤدى الى اجتماع الاسطقسات التى فى المنى لكن لابد من سبب لانضمام ماينضم الى المنى بعد ذلك حتى تتم الاعضاء الحيوانية ولابد ايضاً من حافظ لذلك الاجتماع وهذا هو المعتمد في دفع السؤالين الاولين *

(واما ثانيا) فلانه كان يجب ان يكون العضو المتخلق اولا هو الظاهر لما قد ثبت ان الاجسام انما تفعل بالمماسة فالاقرب ان حدوثه متقدم كما سبق على حدوث الابعد لكن التالى يبطله ما ثبت بالاستقراء ان اول عضو متخلق هو القلب فالمقدم ايضاً باطل *

(واما ثالثا) فلانا قد بينا انه قد يحدث الانسان وكثير من الحيوانات بالتولد لا بالتوالد *

الخامس

(الخامس) الدليل على ان هذا الاجتماع لا يستدعي حافظا ان جسد الميت يبقى زمانا بعد مفارقة النفس وليس هناك حافظ فلو كان سبب هذا الاجتماع هو النفس لكان من الواجب ان يتفرق عند الموت *

(والجواب) ان الحيوان فيه مزاج وهيئة وقدر من العناصر ومالم يتغير المزاج والقدر من العناصر فانه لا يموت فاذا مات بقى فيه لون وشكل وليساهما مما لا يحفظان الا بالنفس فان النفس سبب فاعلى بعيد يؤدى ضرب من حركاتها الى ذلك اللون والشكل كالبناء والبانى * ثم الحافظ لذلك سبب آخر قد يوجد فى الحيوان وغيره يحفظ مدة في مثلها يمكن ان تحرك العناصر تمام حركات الافتراق حركة سريعة وان كان الانهمار قليلا و بطيئة ان كان كثيرا وسبق الى الانفصال ماشانه ان يسبق ويتأخر او يبطىء ماشانه التأخر والبطوء والمبادر الى المفارقة هو الجوهر النارى والهوائى و يبقى الارضى والمائى غير سريعين الى الانفصال لاتفاق الجهة و ربما يحفظ اللون و الشكل بانه اذا اختلطت المائية بالارضية لم تتفارقا الا بالقسر بتصعيد اونشف اوغيرهما فلهذا السبب يبقى اللون والشكل محفوظين الى ان يتصرف في البدن هواء العالم و ناريته بالنشف والتحليل ولما لم يجب ان يكون مع زوال الحافظ انفصال المجموع من غير زمان بل يجب ان يتوسط زمان لحركة الانفصال لم يجب ان يكون ثبات الميت زمانا قليلا بحسب الحس دليل على ان اجتماعه وقع بلا جامع على انك ان حققت لم تجد الشخص وقد فارق الحياة فى آن من الآنات على ماكان عليه حال الحياة *

(السادس) النفس لا تحدث الا عند استعداد المادة لها وذلك الاستعداد انما يحدث عند حدوث المزاج الصالح فاذاً المزاج علة بالعرض لحدوث

النفس فيتقدم عليها بالذات فكيف تكون النفس علة لاجتماع العناصر وكيف يتأخر الشيء عما هو متقدم عليه (والجواب) ان الجامع الاول هو القوة المولدة للوالدين الى ان يحصل له استعداد ان يقبل من واهب الصور قوة حافظة لذلك الجمع بحيث تكون موردة بدل ما يتحلل عن ذلك المركب وملصقة به ما توردة عليه ومشبهة به الى ان يصل الى كمال النشو فانقطع الدور *

(واعلم) ان النفس ليست هي الحافظة القريبة لهذا الاجتماع بل الحافظ لذلك قوة من قوى النفس وهي النامية بتوسط الغاذية *

(البرهان الثاني) النبات والحيوان يتحركان من تلقاء نفسيهما الى كمالاتهما في الكم والكيف ولا محالة انهما تحركان في امزجتها لان الامزجة تابعة للممتزجات فالمزاج متبدل عند الحركة والمحرك غير متبدل فالمزاج ليس هو ذلك المحرك وايضاً فان البدن الذي يسوء مزاجه قد يعود الى المزاج الصحيح ولا بد من معيد وليس هو المزاج الصحيح الذي بطل ولا الفاسد فاذاً المحرك غير المزاج وليس خارجا عن جسم الحيوان لانه لو كان مفارقا فهو لا يفعل الا بواسطة قوة جسمانية كما عرفت وان لم يكن مفارقا فهو لا يفعل لمجرد جسميته العامة بل لقوة فيه وهو المطلوب وعلى انا نعلم قطعا انه ليس اغتذاء الحيوانات ونموها بسبب جسم قاسر من الخارج *

(البرهان الثالث) لو كان المحرك هو المزاج لما حدث الاعياء لان الاعياء انما يكون من سبب حركة طارية على الجسم على خلاف ما تقتضيه طبعه وليس يمكن ان يقال ان طبائع البسائط تقتضي حركة خلاف ما تقتضيه امتزاجها لان فعل الطبائع بعد امتزاجها يجب ان يكون من جنس فعلها حال بساطتها ولا يختلفان الا بالقوة والضعف فانه لو كان مقتضي المزاج مقابلا لمقتضى

الطبائع

الطبائع لكانت تلك الطبائع تقتضي امرين متقابلين وذلك ممتنع فظاهر انه لو كان محرك الحيوان هو مزاجه لما حدث الاعياء ولما تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة عند الرعشة *

(ولذلك قال الشيخ) في الاشارات ان الحيوان يتحرك بشيء غير مزاجه الذي عانه كثيرا حال حركته في جهة حركته بل في نفس حركته فيريد بقوله حال الحركة البطوء والسرعة ويريد بقوله في جهة حركته ممانعة النفس والطبيعة كما في الرعشة ويريد بقوله بل في نفس حركته ان الاعياء ربما ينتهي الى حيث لا تقوى النفس على التحريك اصلا *

(البرهان الرابع) الكيفية الملموسة لا تدرك الا مع استحالة كيفية مزاج العضو اللامس فالمدرك لتلك الكيفية اما ان يكون هو المزاج الذي بطل وهو محال او الذي حدث وهو ايضاً محال لان المزاج الصحيح لا يدرك ذاته فكيف يدرك المزاج الغريب المتجدد ذاته *

(وبالجملة) الاحساس يستدعي الانفعال والشيء لا ينفعل عن نفسه فاذاً لا بد في الاجسام من شيء آخر باق عند توارد الحالتين ليحصل له الشعور بذلك التغير والمزاج غير باق *

(البرهان الخامس) ان الحيوان قد يتحرك في مزاجه اما من الاشتداد الى الضعف او من الضعف الى الاشتداد والمتحرك غير المتحرك فيه فالمتحرك في المزاج غير المزاج وليس المتحرك هو الجسم المطلق او الجسم العنصري فان ذلك مما يمتنع ان يتحرك في المزاج بل هو الجسم الحيواني فللحيوان خصوصية في حيوانيته ليست هي مزاجه وذلك هو المطلوب *

(البرهان السادس) انك ستعلم ان النفس الانسانية ليست بجسم ولا جسمانية

ولا شيء من الامزجة كذلك فالنفس ليست بمزاج *

(وحاول بعضهم) حجة اخرى فقال ان مزاج العضو البسيط مشابه لمزاج جزئه فلو كان المشكل لذلك العضو هو مزاجه لكان شكل الكل و شكل الجزء واحدا وهـذا فاسد لان المشكل عنده هو القوة المصورة وتلك القوة المصورة سارية فى محلها وجزؤها مساو لكلها فى الماهية فيعود عليه فى القوة المصورة ما الزم في المزاج وكذلك ايضا يلزمه ان يكون شكل جزء الفلك مساويا لشكل كل الفلك ولكن العذر ماذكرناه هناك *

(وقال) ايضا لو كان المحرك قوة مزاجية لحركت الى جهة واحدة فان المزاج الواحد مقتضاه امر واحد وهو يبطل بالقوة النباتية فانها واحدة وهى تفعل افعالا كثيرة فكذلك هاهنا *

(واعلم) ان في النفس مذاهب اخر باطلة وظاهرة الفساد ولم يبق من ينصرها حتى نحتاج الى افسادها فالاولى ان لا نشتغل بها لغاية ضعفها ولكونها مذكورة فى الكتب القديمة بالاستقصاء وبالله التوفيق *

(الفصل الثالث في بيان الحق في النفس وانها جوهر)

(الفصل الثالث في بيان الحق في النفس وانها جوهر)

(اما النفس) الانسانية فستعرف انها ليست جسما ولا حالة في الجسم فهى جوهر مفارق بذاتها واما النفوس الحيوانية و النباتية فهى قوى حالة فى الاجسام فمن لم يستبعد كون الشيء الواحد جوهرا وعرضا باعتبارين معا زعم ان النفس الحيوانية من حيث انها جزء من الحيوان جوهر ومن حيث انها موجودة فى شيء لا كجزء منه فهى عرض وقد سبق الكلام على هذا القول *

(ومن لا يقول) بهذا القول فقد احتج بجوهرية النفس النباتية والحيوانية بان قال ان للنبات والحيوان خصوصية جسمية في المزاج والهيئة والآثار ليست

باجزائها وقد ثبت انه ليس السبب لذلك امزجتها ولا ما يتبع امزجتها بل شيء يتقدم امزجتها وذلك لابد وان يكون قوة جسمانية لما ثبت ان الجوهر المفارق يستحيل ان يكون مدركا للجزئيات وفاعلا للافعال الجزئية فاذاً تلك القوة الجسمانية علة لوجود ذلك المجموع من حيث هو ذلك المجموع وحالة فيه فتكون تلك القوة موجودة في محل غير متقوم بذاته بل بتلك القوة فتكون تلك القوة غير موجودة فى الموضوع فهو اذاً جوهر صوري *

(ولمن انكر) جوهرية النفس النباتية و الحيوانية ان يتعلق بامور اربعة *

(اولها) ان الحال يمتنع ان يكون سببا لمحله لاستحالة الدور فلا يكون جوهرا *

(وثانيها) ان ساعدنا على ان الحال يمكن ان يكون مقوما لمحله لكن النفس ليست كذلك لانها انما تحدث بعد حدوث المزاج الصالح والمتأخر لا يكون علة للمتقدم فالنفس لا تكون علة لحصول ذلك المزاج *

(وثالثها) ان سلمنا ان النفس النباتية جوهر من حيث انها علة قريبة لقوام مادتها لكن النفس الحيوانية انما تنطبع في مادة متقومة بالنفس النباتية فالنفس الحيوانية عرض *

(ورابعها) ان الجوهر جنس لما تحته فلو كانت النفس جوهرا لكان العلم بجوهريتها بديهيا حاصلا من غير كسب والتالى باطل فالمقدم مثله *

(والجواب عما ذكروه اولا) قد مضى فى اوائل هذا الباب *

(والجواب عما ذكروه ثانيا) ان الجامع لتلك الاجزاء هو قوة الوالدين ولكن ذلك الجمع يستدعى حافظا وذلك هو النفس فاندفع الدور *

(والجواب عما ذكروه ثالثا) ان نقول اما ان يعنى بالنفس النباتية النفس النوعية التي تخص النبات دون الحيوان او المعنى العام الذى يعم النفس النباتية والحيوانية

و هو مبدء التغذى والنمو والتوليد اويعنى بها قوة من قوى النفس التى تصدر عنها هذه الآثار فان عنى به الاول فذلك غير موجود فى الحيوان وان عنى به الثانى فالمعنى العام يقتضى اثرا عاما فان الصانع العام ينسب اليه المصنوع العام فالذى ينسب الى النفس النباتية العامة النمو العام واما قبول الحس و الحركة اولاقبوله فليس ذلك ينسب اليها من حيث انها عامة و ان عنى به الثالث فليس الامر على مايظن من ان القوة النامية تفعل اولا بدنا نباتيا ثم ثانيا القوة الحيوانية بل القوة النباتية توجد مع القوة المنمية على ان تكون المنمية تبعا لها و شعبة منها و سيتضح بعد ذلك ان لكل بدن نفسا واحدة وان سائر القوى معلولة لها منشعبة منها فى الاعضاء ويقنعك هاهنا مايعرض من قوة القوة النامية و ضعفها عند مايرد على النفس من محبة اوكراهة غير بدنية وذلك اذا كان الوارد على النفس تصديقا فيتبعه انفعال من سرور وغم فيؤثر ذلك فى القوة النامية اما الفرح النطقى فيزيدها شدة ونفاذا والغم النطقى يزيدها ضعفا وعجزا حتى يفسد فعلها و ينتقص المزاج وذلك يدل على ان النفس مدبرة لجميع القوى البدنية *

(واعلم) ان القوى النباتية الموجودة في النبات مخالفة بالماهية للقوى النباتية الموجودة في الحيوان وهى فى الموضعين عرض لانها فى النبات تابعة لوجود النفس النباتية وفي الحيوان تابعة لوجود النفس الحيوانية *

(والجواب عماذكروه رابعا) قال الشيخ انالم نعرف من النفس الا انها شئ مدبر للبدن واما ماهية ذلك الشئ فمجهولة والجوهر الذاتى لتلك الماهية لا المفهوم انه شئ مايدبر البدن فاهو متقوم بالجوهر غير معلوم لنا وماهو غير معلوم لنا متقوم بالجوهر فزالت الشبهة *

ولقائل

(و لقائل ان يقول) ان علمى بنفسى غير حاصل بالكسب على مامضى فلا يخلو اما ان لا اعلم بنفسى الا من حيث انها نسبة الى بدنى او اعلم حقيقتها والاول باطل لما قد مضى وقد ثبت ان علمى بنفسى متقدم على علمى باضافتها الى بدنى وايضا فكيف يصح هذا القول ممن يقول ان علمى بنفسى هو نفس نفسى وانه ابدا حاضر بالفعل والعجب ممن يقول مثل هذين القولين ثم يتغافل عن تناقضهما لا لموجب *

(و الجواب الصحيح) ان يقال الجوهرية ليست من الامور الذاتية فلذلك جاز ان تبقى مجهولة كما بيناه *

(ومما يجب) ان يعلم هاهنا ان النفس التي هي الصورة المقومة لحاملها ليست هي مجموع القوى التى سنذكرها فان كل واحدة منها ان كانت مقومة على الانفراد عرض المحال المذكور فيما مضى وان لم تكن واحدة منها مقومة امتنع ان يصير المجموع مقوما على مامضى بل المقوم اما ان تكون صورة تلزمها هذه القوى المذكورة واما ان تكون احدى هذه القوى هى الاصل والباقية تكون تبعا على ما سنشرح الحال فيه *

﴿ الفصل الرابع في تعديد قوى النفس ﴾

(الفصل الرابع في تعديد قوى النفس)

(قال الشيخ) في الشفاء القوى النفسانية منقسمة بالقسمة الاولية الى اقسام جنسية ثلاثة *

(احدها) النفس النباتية وهى كمال اول لجسم طبيعى آلي من جهة ماتتولد وتنمو وتتغذى *

(وثانيها) النفس الحيوانية وهى كمال اول لجسم طبيعى آلي من جهة ماتدرك الجزئيات وتتحرك بالارادة *

(وثالثها) النفس الانسانية وهى كمال اول لجسم طبيعى آلى من جهة ماتفعل الافاعيل الكائنة بالاختيار الفكرى والاستنباط بالرأى ومن جهة ماتدرك الامور الكلية *

(وللنفس النباتية) قوى ثلاث (القوة الغاذية) وهى التى تحيل جسما آخر الى مشاكلة الجسم الذى هى فيه فتلصقه وتشبهه به بدل ماتحلل عنه (والقوة المنمية) وهى قوة تزيد فى الجسم الذى هى فيه بالجسم المتشبه به زيادة مناسبة له فى اقطاره طولا وعرضا وعمقا ليبلغ به كماله في النشو (والقوة المولدة) وهى التى تاخذ من الجسم الذى هى فيه اجزاء هى شبيهة بالقوة فتفعل فيه باستمداد اجسام اخرى تتشبه به من التخليق والتمزيج ما يصيره شبيها به بالفعل *

(وللنفس الحيوانية) بالقسمة الاولى قوتان محركة ومدركة والمحركة على قسمين امامحركة بانها باعثة على الحركة * واما محركة بانها فاعلة والمحركة على انها باعثة هى القوة الشوقية وهى التى اذا ارتسمت فى التخيل الذى سنذكره بعد صورة مطلوبة اومهروب عنها حملت القوة المحركة الاخرى التى نذكرها على التحريك ولها شعبتان (شعبة) تسمى قوة شهوانية وهي قوة تبعث على تحريك يقرب من الاشياء المتخيلة ضرورية اونافعة طلبا للذة (وشعبة) تسمى قوة غضبية وهى قوة تبعث على تحريك تدفع به الشيء المتخيل ضارا اومفيدا طلبا للغلبة *

(واما القوة المحركة) على انها فاعلة فهى قوة تنبعث فى الاعصاب والعضلات من شانها ان تشنج العضلات فتجذب الاوتار والرباطات المتصلة بالاعضاء الى نحو جهة المبدء وترخيها او تمدها طولا فتصير الاوتار والرباطات الى خلاف جهة المبدأ *

(واما

(واما القوة المدركة) فتنقسم الى قوة تدرك من خارج والى قوة تدرك من داخل والمدركة من خارج هى الحواس الخمس اوالثماني *

(فمنها البصر) وهو قوة مرتبة في العصبة المجوفة تدرك صورة ماينطبع فى الرطوبة الجليدية من اشباح الاجسام ذوات اللون المتادية في الاجسام الشفافة بالفعل الى سطوح الاجسام الصقيلة *

(ومنها السمع) وهو قوة مرتبة فى العصب المتفرق فى سطح الصماخ تدرك صورة مايتادى اليه من تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له انضغاطا بعنف يحدث منه تموج فاعل للصوت فيتأدى تموجه الى الهواء المحصور الراكد في تجويف الصماخ وتحركه بشكل حركته وتماس امواج تلك الحركة تلك العصبة *

(ومنها الشم) وهو قوة مرتبة في زائدتى مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتى الثدى تدرك مايؤدى اليه الهواء المستنشق من الرائحة الموجودة في البخار المخالط له اوالرائحة المنطبعة فيه بالاستحالة من جرم ذى رائحة *

(ومنها الذوق) وهو قوة مرتبة فى العصبة المفروشة على جرم اللسان تدرك الطعوم المتحللة من الاجرام المماسة المخالطة للرطوبة العذبة التى فيها مخالطة محيلة *

(ومنها اللمس) وهو قوة مرتبة في اعصاب جلد البدن كله ولحمه تدرك مايماسه وتؤثر فيه بالمضادة المحيلة للمزاج اوالمحيلة لهيئة التركيب *

(ويشبه ان تكون) هذه القوة عند قوم لانوعا آخر بل جنسا لقوى اربعة اوفوقها منبثة معا فى الجلد كله واحدة منها حاكمة فى التضاد الذى بين الحار والبارد والثانية حاكمة فى التضاد الذى بين الرطب واليابس والثالثة حاكمة

في التضاد الذى بين الصلب واللين والرابعة حاكمة في التضاد الذى بين الخشن والاملس الا ان اجتماعها في آلة واحدة يوهم توحدها بالذات (الى هاهنا) عبارة الشيخ * وانا اكتب تفصيل مذهبه فى القوى الباطنة بعبارة نفسى حتى تكون اخصر والى الافهام اقرب (قالوا) القوة المدركة اما ان تكون مدركة للجزئيات او للكليات والمدركة للجزئيات اما ان تكون من الحواس الظاهرة وقد عرفتها واما ان تكون من الحواس الباطنة ثم ان الحس الباطن اما ان يكون مدركا فقط او مدركا ومتصرفا فان كان مدركا فقط فاما ان يكون مدركا للصور الجزئية او للمعانى الجزئية واعنى بالصور الجزئية مثل الخيال الحاصل عن زيد وعمرو واعنى بالمعانى الجزئية مثل ادراك ان هذا الشخص صديق وذلك الآخر عدو فالمدرك للصور الجزئية يسمى حسا مشتركا وهو الذى يجتمع فيه صور المحسوسات الظاهرة كلها والمدرك للمعانى الجزئية يسمى وهما ثم لكل واحدة من هاتين القوتين خزانة فخزانة الحس المشترك هى الخيال وخزانة الوهم هى الحافظة فهذه قوى اربع (الاولى) الحس المشترك (والثانية) خزانتها وهى الخيال (والثالثة) الوهم (والرابعة) خزانتها « وهى الحافظة *

(واما القوة المتصرفة) فهى التى من شانها ان تتصرف في المدركات المخزونة فى الخزانتين بالتركيب والتحليل فتركب صورة انسان بصورة طير وجبل من زمرد وبحر من زيبق وهذه القوة ان استعملتها القوة الوهمية الحيوانية تسمى متخيلة وان استعملتها القوة الناطقة تسمى مفكرة وزعموا ان الحس المشترك والخيال مسكنهما البطن المقدم من الدماغ واما المتخيلة المتصرفة فمسكنها البطن الاوسط من الدماغ واما الوهمية فمسكنها ايضاً نهاية البطن

« خازنتها

الاوسط من الدماغ واما الحافظة فمسكنها البطن الاخير من الدماغ *

(ثم منهم) من يجعل النفس الحيوانية عبارة عن مجموع هذه القوى ومنهم من يجعل النفس هى القوة الوهمية ويجعل سائر القوى تبعا لها فهذا خلاصة كلامهم في تفصيل القوى الحيوانية وقد ضاعت فى هذا التقسيم القوة الحيوانية التى يذكرونها فى الطب *

(واما تفصيل) قوى النفس الناطقة فسنذكرها في موضع آخر ونريد الآن ان نذكر ادلتهم على اثبات هذه القوى ونتأمل في صحتها وفسادها ولكن بعد ان نبين ان افاعيل النفس من كم وجه تختلف *

(الفصل الخامس في تعديد وجوه اختلاف افاعيل النفس)

﴿ الفصل الخامس في تعديد وجوه اختلاف افاعيل النفس ﴾

(زعموا) ان ذلك من اربعة اوجه (الاول) بالوجود والعدم مثل التحريك والتسكين والشك واليقين (والثانى) بالشدة والضعف كالظن واليقين (والثالث) بالبطوء والسرعة كالحدس والتفكر (والرابع) باختلاف الانواع اما مع اتحاد الجنس القريب كابصار السواد والبياض وادراك الحلو والمر او مع اختلاف الجنس اما القريب كادراك الالوان والاصوات واما القريب والبعيد كالادراك والتحريك *

(واذا عرفت ذلك فنقول) اما القسم الاول فلا يستدعى قوتين لان وجود الفعل لوجود القوة وعدمه لعدمها او لعدم شرط من شرائطها و الثانى لا يستدعى قوتين والالزم ان تكون مراتب القوى بحسب مراتب الزيادة والنقصان الغير المتناهية ولزم تواليها في آنات متتالية وكل ذلك محال بل السبب فيه اختلاف قوة القوة وضعفها واختلال الآلة وحدتها وهكذا القول فى السرعة والبطوء (واما القسم الرابع) فزعموا ان الامور المتخالفة

بالجنس قريبا كان او بعيدا لا تستقل بها قوة واحدة فالقوة الواحدة لا تكون وافية بالادراك والتحريك بل لا تكون وافية بالادراك الباطن والادراك الظاهر بل لا تكون وافية بادراك الالوان والطعوم والروائح بل لابد لكل جنس من قوة على حدة هذا هو اختيار الشيخ *

(ثم انه سأل نفسه) فقال لقائل ان يقول لم لا يجوز ان تكون النفس هي التي تفعل كل هذه الافعال وان سلمنا ان النفس الانسانية مغايرة للقوة الحيوانية لكن لم لا يجوز ان تكون القوة الحيوانية واحدة وتكون المدركة المحركة واحدة وان سلمنا تغايرهما ولكن لم لا يجوز ان تكون المحركة قوة واحدة والشهوة والغضب قوة واحدة فان صادفت اللذة انفعلت على نحو والاذى انفعلت على نحو آخر وكذلك يكون المدرك للمحسوسات الظاهرة والباطنة واحدا وان سلمنا تغايرهما لكن الحس الظاهر قوة واحدة تفعل في الآلات المختلفة افعالا مختلفة وايضاً فلم لا يجوز ان تكون القوة النباتية هي الحيوانية ولئن سلمنا تغايرهما فلم لا يجوز ان تكون الغاذية والنامية والمولدة واحدة فهي تورد على الشخص في ابتداء تكونه اكثر مما يتحلل عنه الى ان ينتهي الى النهاية في قبول الزيادة وهو النماء واذا عجزت عن ذلك وحركت الغذاء الى اعضاء ذلك المتحرك لتغذوها به ويفضل منه فضل غير محتاج اليه في التغذي وهو غير منصرف الى النمو فتنصرف الى فعل آخر محتاج اليه وهو التوليد ثم لا تزال تورد بدل ما يتحلل الى ان تعجز فيحل الاجل *

(واعلم) ان للشيخ في ابطال هذه الاسئلة دليلا عاما يعم جميع القوى ودليلا خاصا على كل واحدة منها فلنذكر اولا الدليل العام *

(اما الحجة العامة) فهي ان القوي بسائط والبسيط لا يصدر عنه بالذات

الا فعل واحد فاذاً القوة الواحدة لا يجوز ان تكون مبدأ لاكثر من فعل واحد بالقصد الاول نعم يجوز ذلك بالقصد الثاني مثل ان الابصار انما هو قوة على ادراك اللون ثم ذلك اللون قد يكون سوادا وقد يكون بياضا والقوة الخيالية هي التي تستثبت الامور المجردة عن المادة تجريدا غير تام ثم يعرض ان تكون تلك لونا او طعما والقوة العاقلة هي التي تدرك الامور البريئة عن المادة وعلائقها ثم تارة تكون تلك شكلا وتارة تكون عددا *

(ولقائل ان يقول) هذه الحجة مبنية على انه لا يصدر عن الواحد اكثر من الواحد ونحن قد استأصلنا هذه القاعدة وايضا فلنسلم ذلك ولنتكلم على هذه الحجة من اربعة اوجه *

(الاول) وهو ان الدليل الذي دل على ان الواحد بالجنس لا يصدر عنه الا واحد بالجنس والواحد بالنوع لا يصدر عنه الا واحد بالنوع كذلك بعينه دل على ان الواحد بالشخص لا يصدر عنه الا واحد بالشخص فيلزم ان تكون القوة الباصرة التي ادركنا بها سوادا غير القوة التي ادركنا بها سوادا آخر وان كنتم لا تلتزمون ذلك بل جوزتم ان يصدر عن الواحد الشخصي اكثر من معلول واحد شخصي فقد خالفتم مقتضى الدليل الذي دل على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وحينئذ تبطل حجتكم *

(الثاني) هو ان الحس المشترك مدرك لكل المحسوسات الظاهرة فان كانت هذه الادراكات مختلفة فقد صدرت عن القوة الواحدة وهي الحس المشترك هذه الادراكات المختلفة وقد بطل اصل الحجة وان كانت غير مختلفة فلم لا يجوز ان يكون صدورها عن قوة واحدة *

(الثالث) ان القوة الباصرة لا يقتصر ادراكها على نوع واحد فانها تدرك

السواد و البياض وما يتوسطهما فاذا جاز ان تكون القوة الواحدة وافية بادراك النوعين المندرجين تحت جنس واحد قريب فلم لا يجوز ان تكون وافية بادراك المختلفات المندرجة تحت جنس واحد بعيد و ايضاً فالقوة الباصرة الواحدة تدرك الشكل و العظم وان كان ادراكها لهما يتوقف على ادراكها اللون اولا لكن ذلك لا تقدح فى ادراكها لهما فاذاً القوة الواحدة وافية بادراك امور مختلفة في الجنس وايضاً التخيل يكون مدركا لامور مختلفة بالجنس بل العقل مدرك لجميع الامور الكلية فبطل ماذكروه *

﴿ فان قالوا ﴾ ابصار السواد و البياض الاختلاف فيه انما حصل في المدرك لا فى الادراك واما السماع و الابصار فانما حصل الاختلاف فى الادراك فلو كانت القوة الواحدة قوية على الادراكين لكان يصدر عنها فعلان مختلفان *

﴿ فنقول ﴾ ادراك الشيء عندكم عبارة عن حصول صورة مساوية لماهية المدرك فى المدرك و لما كانت المدركات مختلفة بالنوع كانت الادراكات المساوية لها في النوع مختلفة فاذا نسبتموها الى القوة الواحدة فقد ابطلتم قولكم ان القوة الواحدة لا يصدر عنها اكثر من الواحد *

﴿ الرابع ﴾ انه لا خلاف بين الحكماء في ان قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد غير صحيح على الاطلاق بل بشرط ان لا يكون فعل الفاعل موقوفا على آلة اوشرط فانه ان توقف الفاعلية على شرط فيجوز ان يصدر عن الشيء الواحد بحسب انضمام شروط كثيرة اليه افعال كثيرة الا ترى ان الطبيعة قوة بسيطة و هي عندهم مقتضية للحركة بشرط كون الجسم خارجا عن حيزه الطبيعي وللاستقرار والثبات عند كون الجسم في حيزه الطبيعي والعقل الفعال الذى هو مدبر ما تحت كرة القمر جوهر بسيط مع انه هو مبدء لجميع الحوادث

الحوادث التى تحدث في عالمنا وذلك لاجل اختلاف الشرائط والمعدات *

﴿ و اذا ثبت ذلك فنقول ﴾ لم لا يجوز ان تكون القوة السامعة والباصرة والشامة والذائقة واللامسة قوة واحدة الا انه تختلف افعالها بحسب اختلاف الآلات واذا بقى هذا الاحتمال فقد سقطت هذه الحجة *

﴿ واما الادلة الخاصة ﴾ فثلاثة (الاول) احتجوا على ان القوة المدركة للجزئيات غير النفس الناطقة بان قالوا النفس الناطقة جوهر مجرد عن المادة وعلائقها وما كان مجردا عن المادة وعلائقها استحال منه ادراك الجزئيات فاذاً المدرك للجزئيات فينا قوة اخرى غير النفس *

﴿ واعلم ﴾ ان الكلام فى هذه المسئلة طويل وسيأتى على الاستقصاء فيما بعد ولكنا نذكر هاهنا نكتة نستاصل بها تلك القاعدة ونحيل الاستقصاء على ماسيأتى *

﴿ فنقول ﴾ لنا مقدمة صادقة يقينية لا يشك فيها عاقل وهى ان الحاكم على الشيئين يجب ان يكون مدركا لذينك الشيئين وذلك لان الحكم على الشيئين عبارة عن التصديق بثبوت امر لهما اوسلبه عنهما والتصديق لا يتم الا بتصور الطرفين فاذا حكمنا بشيء على شيئين فلابد وان يكون ذلك الحاكم متصورا لذينك الشيئين اللذين حكم عليهما ولذلك الشيء الذى حكم به عليهما حتى يمكنه ذلك الحكم *

﴿ واذا عرفت هذه المقدمة فنقول ﴾ انا اذا ادركنا شخصا من اشخاص الناس علمنا انه جزئى للانسان الكلى وانه ليس بجزئى للفرس الكلى والحاكم على الانسان الجزئى بكونه جزئيا للانسان الكلى وغير جزئى للفرس الكلى لا بدوان يكون هو بعينه مدركا للانسان الجزئى والانسان الكلى والفرس الكلى فاذاً المدرك للجزئيات بعينه هو المدرك للكليات فهذه نكتة قاطعة لا يرتاب فيها من له قليل

فهم ولا ادرى كيف غفل عنها السابقون مع حذاقتهم واما الاستقصاء من الجانبين في هذه المسئلة فسيأتي *

(الثاني) قالوا وجدنا عضوا سليما فى الافعال الطبيعية مختلا فى الافعال الحسية وبالعكس فعدم الاحساس اما لعدم القوة الحساسة اولان العضو لا ينفعل عن القوة فان كان الاول فقد حصل المقصود لان القوة الطبيعية لما وجدت مع عدم القوة الحساسة كانت احدى القوتين مخالفة للاخرى واما الثانى فباطل لان تلك الاجسام قابلة للحر والبرد ومتأثرة عن الطعوم والروائح فلو كانت القوة اللامسة والذائقة والشامة حاصلة هناك لكانت القوة حاضرة مع المدرك فكان يجب حصول الادراك *

(ولقائل ان يقول) ليس يلزم من حصول القوة المدركة وحصول المدرك فى شئ واحد حصول الادراك اذ من الجائز ان يكون الادراك موقوفا على شرط فائت الا ترى ان العضو اللامس حصلت فيه القوة اللامسة مع الكيفية الملموسة مع ان تلك القوة غير مدركة لتلك الكيفية وكذلك القوة الباصرة موجودة فى الروح الباصر الذى وجد فيه لون ما وهيئة ما ثم ان القوة الباصرة لا تبصر شكل محلها ولا لونها وهيئتها فعلمنا انه لا يلزم من اجتماع المدرك والمدرك كيف كان حصول الادراك فاذاً لا يلزم من عدم صدور الفعل المخصوص بعضو عن عضو آخر اختلاف القوتين الحالتين فى العضوين *

(الثالث) قالوا لو كانت القوة الحساسة والمتحركة بالارادة هي القوة النباتية لكان النبات متحركا بالارادة لان جسمه ممكن ان يتحرك والقوة المحركة بالارادة موجودة فكان يجب ان تكون حركته حركة بالارادة ولما لم يكن كذلك ثبت ان القوة النباتية التي فينا مغايرة للقوة الحيوانية التي فينا *

(ولقائل

(ولقائل ان يقول) اليس من مذهبكم ان القوة الغاذية القائمة بعضو مخالفة بالنوع والماهية للقوة الغاذية القائمة بعضو آخر فاذا كان كذلك فمن الواجب ان تكون الغاذية التي للانسان مخالفة بالنوع للغاذية التي في النبات وان كان عدم وجوبه محتملا ايضاً *

(واذا ثبت ذلك فنقول) لا يلزم من قولنا ان الغاذية التي فى الشجر غير قوية على الحركة الارادية ان تكون الغاذية التي فى الحيوان غير قوية على ذلك اذ ليس يلزم من عدم قوة الشئ على شئ عدم قوة ما يخالفه على ذلك الشئ فبطلت هذه الحجة *

(واما سائر الوجوه) التي يذكرونها في الفرق بين الحس المشترك والخيال وسائر القوى فسيأتي تفصيلها فيما بعد (والذى نختاره) ان المدرك لجميع الادراكات لجميع المدركات هو النفس وان المحرك بالارادة هو النفس الا ان تلك الادراكات المختلفة متوقفة على آلات مختلفة وشرائط متفاوتة فمتى فقدت آلة اوشرط فقد ذلك الادراك وذلك الفعل لا لاجل ان ذلك المدرك الفاعل كان حالا في ذلك العضو بل لان ذلك العضو كان آلة او شرطا فلما اختل حصل الاختلال في الفعل بلى الافعال النباتية اعنى التغذى والنمو وما اشبههما غير صادرة عن النفس بل عن قوى توجد عن النفس في تلك الاعضاء والدليل على ذلك ان التغذى والنمو لو كانا فعلين من افعال النفس لكانت النفس شاعرة بما يصدر عنها من الاحالة والهضم وكان يجب ان تكون النفس عالمة بجميع مراتب الاستحالات للغذاء وبجميع الاعضاء على التفصيل علما بديهيا ولما لم يكن كذلك علمنا ان الفاعل لهذه الافاعيل قوى عديمة الشعور بهذه الآثار *

(فان قيل) لم لا يجوز ان يقال النفس لها شعور بهذه الامور الا انها ليس لها شعور بذلك الشعور اوذلك الشعور مما لا يبقى ولا يستمر لاجل ان كثرة تغيرات هذه الافاعيل سبب لنسيان النفس لها كما ان الانسان اذا سمع كلمات كثيرة متوالية سريعة الموالاة فانه ينساها ولا يبقى شيء منها في حفظه فكذلك ها هنا *

(فالجواب) انه لو جاز ان يقال انا عالمون بجميع مراتب التغيرات التي تقع للغذاء وجميع الاعضاء التي يستحيل اليها الغذاء مع انا لا نجد ذلك الشعور من انفسنا لجاز ان يقال بان العامي عالم بجميع الدقائق والحقائق وان كان لا يجد من نفسه ذلك بل جاز ان يقال مثله في البهائم بل في الجمادات *

(فان قيل) الدليل على ان الفاعل لهذه الافاعيل النفس الانسانية ان الانسان اذا اشتدت حاجته الى الجذب والهضم بسبب من الاسباب كما يكون للمريض ليلة بحرانه فانه تصير نفسه مقصرة عن سائر الامور الادراكية والحركات الارادية وما ذلك الا لاشتغال النفس بهذه الافعال واستغراقها فيه فلا جرم انقطعت عن سائر الافاعيل *

(فالجواب) انه لم لا يجوز ان يكون شعور النفس بتلك التغيرات العظيمة هو المانع من سائر الافعال وايضاً فمن الجائز ان تكون النفس هي المحركة لتلك المواد لكن بواسطة القوى النباتية وحينئذ يندفع ما قاله هذا القائل فهذا ما نقوله في هذه القوى *

الباب الثاني في القوى النباتية واحكامها * وفيه اثنان وعشرون فصلا

الفصل الاول في اقسام القوى النباتية على وجه كلي

(القوى النباتية) اما ان تكون مخدومة واما ان تكون خادمة اما المخدومة

فاما

فاما ان يكون تصرفها في الغذاء لاجل الشخص او لاجل النوع اما التي تكون لاجل الشخص فاما ان تكون لاجل بقاء الشخص واما ان تكون لاجل تحصيل كمال ذاته اما التي تكون لبقاء الشخص فهي الغاذية وهي التي تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذي لتورده بدل ما يتحلل واما التي تكون لتحصيل كمال الشخص فهي النامية وهي التي تزيد في اقطار الجسم على التناسب الطبيعي ليبلغ الى تمام النشو والغاذية تخدم النامية وتورد الغذاء اما مساويا لما تحلل او انقص او ازيد والنمو لا يكون الا اذا كان الوارد ازيد عن المتحلل لكن ليس كلما كان كذلك كان نموا فان السمن بعد سن الوقوف ليس بنمو والهزال في سن النمو ليس بذبول بل النمو هو الزيادة التي تكون على تناسب طبيعي ليبلغ تمام النشو وانما يتم فعل الغاذية بامور ثلاثة *

(الاول) تحصيل الخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو وقد يخل به كما في علة عدم الغذاء *

(والثاني) تصيير ذلك جزأ للعضو وقد يخل به كما في الاستسقاء اللحمي *

(والثالث) تشبيهه به في قوامه وماهيته ولونه وقد يخل به كما في البرص والبهق (واعلم) ان غاذية كل عضو مخالفة بالماهية لغاذية العضو الآخر اذ لو اتحدت طبائعها لاتحدت افعالها *

(واما اللتان) لبقاء النوع فاولاهما المولدة وهي التي تفصل جزأ من فضل الهضم الاخير للمغتذي وتودعه قوة من شبهها (وثانيهما) المصورة وهي التي تفيد المني بعد استحالة الصورة والقوى والاعراض باذن الله تعالى شانه

(واما الخادمة) فهي تخدم الغاذية وهي اربع الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة (فهذا ما قيل) في هذه القوى وها هنا امور لا بد من البحث عنها ونحن

الفصل الاول في اقسام القوى النباتية على وجه كلي

تذكرها في فصول *

﴿ الفصل الثاني في اثبات القوة الجاذبة ﴾

(ولنبين) اولا ثبوتها في المعدة والرحم ثم في جملة الاعضاء (فنقول) الدليل على وجود هذه القوة في المعدة لوجهين *

(الاول) انا نشاهد حركة الغذاء من الفم الى المعدة والحركات اما ارادية واما طبيعية واما قسرية ولا شك ان الغذاء ليس له ارادة ان تحرك الى المعدة فتلك الحركة ليست ارادية وليست ايضاً طبيعية مثل ان يقال الغذاء جرم ثقيل فيتحرك لثقله الى اسفل المعدة فان الانسان لو انقلب حتى تدلى رأسه الى اسفل ورجلاه الى فوق منتصبا امكنه ان يزدرد الطعام ازدرادا تاما فبقي ان تلك الحركة قسرية ولا بد من قاسر وهو اما دافع من فوق كما يقال الحيوان يدفع الطعام باختياره الى المعدة واما جاذب من تحت وهو ان يقال المعدة تجذبها بقوة جاذبة فيها والاول باطل من وجهين (الاول) انا نجد المرى والمعدة في وقت الحاجة الشديدة تجذبان الطعام من الفم والحيوان يمضغ من غير ارادته (و الثاني) انا نجد المري و المعدة عند تناول الاغذية اللذيذة تجذبانها بسرعة حتى ان الكبد ايضاً يجذبها من المعدة للذاذتها وقربها من طبيعتها و يبين ذلك انه متى تغذى الانسان غذاء ما وتناول بعده غذاء حلوا واستعمل القيء وجد ما يخرج بالقيء من الشيء الحلو في آخر شيء تقيأه و ذلك لجذب المعدة له الى قعرها ومتى تناول الانسان غذاء او دواء كريها وجد المري والمعدة تروم ان التقلص ولا تزدردانه الا بعسر واذا بطل هذا القسم تعين ان يكون انجذاب الطعام من الفم الى المعدة لقوتها الجاذبة *

(الوجه الثاني) انا نرى المرى يقصر و المعدة تصعد الى فوق لتشوقها

الى

الى انجذاب الطعام ولذلك قد نجد المعدة في بعض الحيوان القصير المرى في وقت تناول الغذاء تصعد حتى تلاقى الفم اذا كان فمه واسعا كالتمساح فذلك يدل على ماقلناه *

(ولنبين ذلك ايضاً في الرحم) فنقول ان قوما من الفلاسفة سموا الرحم حيوانا مشتاقا الى المني وذلك لشدة جذبه له ويدل عليه ان الرحم اذا كان قد انقطع عنه الطمث قريبا وكان خاليا عن الفضول المانعة له عن فعله اشتد شوقه الى المني حتى ان الانسان يحس في وقت الجماع كان الرحم يجذب احليله الى داخله كما تجذب المحجمة الدم *

(ولنبين ذلك ايضاً في سائر الاعضاء) فنقول الدم اذا كان في الكبد كان مخلوطا بالفضلات الثلاث اعني الصفراء والسوداء والمائية ثم ان كل واحد من تلك الاخلاط الاربعة تميز عن الآخر وينصب الى عضو معين ولولا ان في كل واحد من تلك الاعضاء قوة جاذبة لذلك النوع من الرطوبة لاستحال ان تتميز تلك الرطوبات بعضها عن البعض بنفسها ولاستحال ان يختص كل عضو برطوبة معينة اختصاصا دائما او اكثريا وهذا قاطع في اثبات القوة الجاذبة بجملة الاعضاء *

﴿ الفصل الثالث في القوة الماسكة ﴾

(ولنبين) وجودها اولا في الرحم والمعدة وثانيا في سائر الاعضاء *

(اما المعدة فاعلم) ان فعل الماسكة في المعدة هو ان تحتوى المعدة على الغذاء احتواء تاما تماسه من جميع الجوانب حتى لا يكون بينها وبينه فضاء وليس ذلك من جهة شدة امتلاء المعدة فان الغذاء ان كان قليلا وكانت القوة الماسكة قوية ولاقته المعدة والتوت عليه جاد هضمه ومتى كانت الماسكة ضعيفة فانها

لا تلزم الغذاء فيحدث في البطن قراقر و نفخ وبطوء الاستمراء وعلى هذا المثال الرحم يحتوى على الزرع *

(والدليل) على وجود هذه القوة في المعدة انا نجد عيانا انا اذا اعطينا حيوانا غذاء رطبا مثل الاشربة والاجسام الرقيقة ثم شرحنا فى ذلك الوقت بطنه وجدنا المعدة محتوية عليه لازمة له من كل جانب ووجدنا البواب منطبقا حتى لا يمكن ان يسيل من ذلك الغذاء الرطب شئ بوجه من الوجوه وان فعلنا هذا التشريح بعد نفوذ الغذاء عن المعدة وجدنا الامعاء قابضة على ما فيها من الاثقال ولو ان الحيوان تناول عظما اعظم من سعة البواب فانه يندفع فلما رأينا الرقيق الذى من شانه النزول غير نازل والكثيف الذى ليس من شانه النزول نازلا علمنا ان هناك قوة تمسك شيئا دون شئ *

(واما اثباتها فى الرحم) فمن وجهين (الاول) المشاهدة وهو انا نراه اذا انجذب اليه المنى منضما انضماما شديدا من جميع الجوانب منطبق الفم بحيث لا يمكن ان يدخل فيه طرف الميل ولو انك شققت بطن الحيوان الحامل من اسفل السرة الى نحو الفرج وكشفت عن الرحم برفق فانك تجد الرحم كما ذكرنا (الثانى) ان جرم المنى طبيعته تقتضى الحركة الى اسفل فلولا ان فى جوهر الرحم قوة ماسكة تمسكه لما توقف وبهذا الطريق اثبتنا هذه القوة فى سائر الاعضاء *

(الفصل الرابع في القوة الهاضمة)

﴿الفصل الرابع في القوة الهاضمة﴾

(قال الشيخ) الهاضمة هي التي تحيل ما جذبته الجاذبة وامسكته الماسكة الى قوام متهيئ لفعل المغيرة فيه الى مزاج صالح للاستحالة الى الغذائية بالفعل

(اقول) هذا الكلام نص في ان القوة الهاضمة غير القوة الغاذية ولانه جعل

الغاذية

الغاذية مخدومة للقوى الاربع التى احداها الهاضمة فلابد من تغايرهما فلنتكلم فى الفرق بينهما *

(فنقول) ان الهاضمة يبتدى فعلها عند انتهاء فعل الجاذبة وابتداء فعل الماسكة فاذا جذبت جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكته ماسكة ذلك العضو وللدم صورة نوعية فاذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت عنه تلك الصورة وحدثت له صورة اخرى فيكون ذلك كونا للصورة العضوية وفسادا للصورة الدموية وهذا الكون والفساد انما يحصلان بان يحصل هناك من الطبخ ما لاجله ياخذ استعداد المادة للصورة الدموية فى النقصان واستعدادها للصورة العضوية في الاشتداد ثم لا يزال الاول ينتقص والثانى يشتد الى ان تنتهى المادة الى حيث تبطل عنها الصورة الاولى وهى الدموية وتحدث الاخرى وهى العضوية وحينئذ تعرض هاهنا حالتان احداهما سابقة على الاخرى فالسابقة هى تزيد استعداد قبول الصورة العضوية واللاحقة حصول الصورة العضوية فالحالة الاولى هى فعل القوة الهاضمة والثانية هى فعل القوة الغاذية فهذا غاية ما يمكن ان يقال في الفرق بين هاضمة كل عضو وبين غاذيته *

(ولقائل ان يقول) الكلام عليه من وجهين (الاول) ان القوة الهاضمة محركة للغذاء فى الكيف الى الصورة المشابهة لصورة العضو وكل ما حرك شيئا الى شئ فهو الموصل اليه فاذاً القوة الهاضمة هى الموصلة للغذاء الى الصورة العضوية فاذاً الفاعل للفعلين قوة واحدة اما الصغرى فظاهرة لانه لا معنى للهضم الا التحريك عن الصورة الغذائية الى الصورة العضوية واما الكبرى فظاهرة ايضا لان ما حرك شيئا الى شئ كان المتوجه اليه غاية للمحرك واما المنى بكونه غاية ان المقصود الاصلى فهو فعل ذلك الشئ *

(والشيخ قد اعترف) بذلك في الفصل الثامن من المقالة الرابعة من الفن الاول من طبيعيات الشفاء عند شروعه في الاحتجاج على ان بين كل حركتين سكونا فقال محال ان يكون الواصل الى حد ما واصلا بلا علة موجودة موصلة ومحال ان تكون هذه العلة غير التي ازالت عن المستقر الاول * هذا كلامه

(وهذا يقتضى) ان يكون الواصل الى الصورة العضوية واصلا لعلة وان يكون تلك العلة هى التى ازالته عن المستقر الاول ولما كان المزيل للدم عن الصورة الدموية هو الهاضمة وجب ان يكون الموصل له الى الصورة العضوية هو تلك القوة فاذاً القوة الهاضمة(١) هى الغاذية لا غير *

(الوجه الثانى) ان هاضمة كل عضو لا شك انها بطبخها ونضجها تفيد المادة زيادة استعداد لقبول الصورة العضوية ولذلك الاستعداد مراتب في القوة والضعف وليس بعض تلك الدرجات بان ينسب الى القوة الهاضمة اولى من البعض بل يجب ان ينسب اليها جميع مراتب ذلك الاستعداد ومتى كمل الاستعداد وبلغ الغاية فاضت تلك الصورة عن واهب الصور واذا تمت هذه الافعال فقد تمت التغذية فاذاً لا فرق بين الهاضمة والغاذية *

(وهذا الذى قلناه) قد شهد بصحته كلام جالينوس و اكثر المتاخرين اما جالينوس فلانه لم يذكر من القوة الغاذية في شيء من كتبه الا هذه الاربع قال في (رابعة المنافع) ان للمعدة قوة تجذب بها ما يلائمها ولها قوة اخرى بها تمسك ما يصل اليها وقوة اخرى بها تدفع عنها الفضول وقوة هى اقدم هذه القوى كلها اعنى المغيرة التى بسببها احتاجت المعدة الى تلك الثلاث *

(وقال المسيحى) في كتاب القوى والافعال والارواح من (كتاب المائة) القوى الطبيعية ثلاث غاذية ومربية ومولدة والغاذية اربع الجاذبة والماسكة والهاضمة

(١) في نسخة هو القوة الهاضمة وهى الغاذية لا غير ١٢

وهي

وهى التى تغير الغذاء وتجعله شبيها بالعضو المغتذى و الرابعة الدافعة فهذا ما نقوله في هذا المعنى *

﴿ الفصل الخامس في فعل الهاضمة في الفضلة ﴾

﴿ الفصل الخامس في فعل الهاضمة في الفضلة ﴾

(اعلم) ان الغذاء مركب من جوهرين احدهما صالح لان يتشبه بالمغتذى والثانى غير صالح لذلك وللهاضمة فعل في كل واحد منهما اما فعلها فى الاول فما سبق واما فعلها في الثانى فتلك الاجزاء لها ثلاثة احوال اما ان تكون غليظة او رقيقة او لزجة وفعل الهاضمة في الاول الترقيق و فى الثانى التغليظ وفي الثالث التقطيع *

(فان قيل) الشيء كلما كان ارق كان اندفاعه اسهل فلما ذا جعلتم التغليظ احد هذه الامور المسهلة للدفع *

(قلنا) لان الرقيق قد يتشربه جرم المعدة لرقته فتبقى تلك الاجزاء المتشربة فيه ولا تندفع واما اذا غلظت لم تتشربها المعدة فلا جرم تندفع بالكلية *

﴿ الفصل السادس فى القوة الدافعة ﴾

﴿ الفصل السادس في القوة الدافعة ﴾

(يدل على ثبوتها) امران (الاول) انك ترى المعدة عند القيء كانها تنزع من موضعها الى فوق حتى تتحرك معها عامة الاحشاء وترى عند التبرز اذا كان البراز معتقلا او كان فى الامعاء فضل لذاع كأن الامعاء تنزع من موضعها لدفع ما فيها الى اسفل وترى عامة الاحشاء تتحرك الى اسفل لحركة عضل البطن ومعونة الامعاء على دفع ما فيها حتى انه ربما انخلع المعاء المستقيم عن موضعه لقوة الحركة الدافعة بمنزلة ما يعرض فى الزحير *

(الثانى) ان الدم يرد على الاعضاء مخلوطا بالاخلاط الثلاثة فياخذ كل عضو ما يلائمه فلو لم يدفع ما ينافيه لبقى المنافى عنده ولم يخل شيء من الاعضاء قط

عن الاخلاط الفاسدة ولما بطل ذلك فثبت وجود القوة الدافعة *

﴿ الفصل السابع فى بيان مغايرة هذه القوى ﴾

(الفصل السابع في بيان مغايرة هذه القوى)

﴿واذ قد ثبت ﴾ان في الاعضاء قوة جاذبة وماسكة وهاضمة ودافعة ﴿فلقائل ان يقول ﴾لم لا يجوز ان تكون هذه القوى قوة واحدة بالذات واربعة بالاعتبار فتكون تلك القوة جاذبة عند ازدراد الطعام وماسكة له بعد الازدراد ومغيرة له عند الامساك ودافعة للفضل المستغنى عنه عند الفراغ و الحجة المشهورة ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد قد بطلت فعلى ماذا تعولون *

﴿فنقول﴾ الذي يمكن ان يقال فيه انا نرى العضو ضعيفا في احد هذه الافعال قويا في الباقي ولولا تغاير هذه القوى لاستحال ذلك *

﴿ الفصل الثامن في آلات هذه القوى ﴾

(الفصل الثامن في آلات هذه القوى)

﴿زعموا ان القوى ﴾الجاذبة آلتها في الجذب الليف المطاول والماسكة آلتها فى الامساك الليف المؤرب والدافعة آلتها في الدفع الليف المستعرض ﴿ وهذا الكلام ﴾ على اطلاقه يعجبني لوجوه خمسة *

﴿اما اولا﴾ فلانهم ما اقاموا في كتبهم الطبيعية والطبية برهانا على توقف صدور هذه الافعال عن هذه القوى على هذه الليفات *

﴿واما ثانيا ﴾فلان لحم الكبد فيه قوة جاذبة وماسكة ودافعة و ليس فيها ليف اصلا ﴿فان قيل ﴾ الاصناف الثلاثة من الليف حاصلة فى الاوردة فاذا جذب الوريد الغذاء بليفه المطاول ترشح منه على جوهر لحم الكبد ﴿فنقول ﴾ ذلك الدم اما ان ترشح من الوريد على لحم الكبد مع كون ذلك اللحم جاذبا لذلك الدم اولا مع كونه جاذبا فان كان مع كونه جاذبا له فالجذب لا يتوقف على الليف وان كان لا مع جذب منه لم تكن في العضو قوة جاذبة

هذا

هذا خلف *

﴿واما ثالثا ﴾فالرطوبة الجليدية مع القطع بانه ليس فيها شيء من الليف تجذب الغذاء و تمسكه و تهضمه *

﴿واما رابعا﴾ فكل واحد من شظايا الليف غير مركب من الليف والا لتسلسلت الليفات الى غير النهاية مع ان فيها هذه القوى *

﴿ واما خامساً ﴾فالليف المستعرض ليس فيه ليف مطاول مع انه يجذب والليف المطاول ليس فيه ليف مستعرض مع انه يدفع الفضل فثبت انه لا يجوز توقيف هذه الافعال مطلقا على هذه الليفات بل لو قيل ان جذب المرى والمعدة يتوقف على الليف المطاول ودفعهما يتوقف على الليف المستعرض كان حقا لانه متى وقع الخلل في احد الليفين وقع الخلل في ذلك الفعل *

﴿ الفصل التاسع فى احتياج فاعلية هذه القوى الى الكيفيات الاربع ﴾

(الفصل التاسع في احتياج فاعلية هذه القوى الى الكيفيات الاربع)

﴿ اعلم ﴾ان بيان ذلك مبنى على مقدمة وهي ان فاعلية هذه القوى بالتحريك اما الجذب و الدفع فلا شك انهما لا يأتيان الا بالحركة المكانية واما الهضم فهو عبارة عن تغير جوهر الغذاء و ذلك حركة فى الكيف وذلك التغير لا يحصل الا بتفريق الاجزاء الغليظة و جمع الاجزاء الرقيقة وذلك الجمع و التفريق لا يحصلان الا بالحركة المكانية فاذاً الهضم حركة في الكيف و هي معلول حركات مكانية واما الامساك فهو نفسه ليس بحركة بل هو منع من الحركة ولكنه لا يحصل الا بتحريك الليف على هيئة الاشتمال فاذاً لا بد فيه من الحركة فثبت ان افعال هذه القوى لا تتم الا بالحركة *

﴿ و اذا ثبت ذلك فنقول ﴾ان البرودة مميتة مخدرة فلا ينتفع بها شيء من القوى بالذات بل القوى جميعا محتاجة فى افعالها الى الحرارة ومع ذلك فقد تنتفع

بالبرد بالعرض واكثرها انتفاعا بالبرد الماسكة من حيث انها تحفظ الليف على هيئة الاشتمال الصالح للامساك ثم الدافعة من وجهين الاول انها تمنع من تحلل الريح المعينة على الدفع الثانى انها تجمع الليف العريض العاصر ثم انك اذا قايست بين الكيفيات الاربع وبين هذه القوى وجدت حاجة الماسكة الى اليبس اشد من حاجتها الى سائر الكيفيات اما الرطوبة فلا تعين الماسكة بل كانها تضادها واما البرد فقد عرفت انه غير معتبر بالذات واما الحر فلان الحاجة اليه عند الحركة ومدة حركة الماسكة اقل كثيرا من مدة سكونها فثبت ان انتفاع الماسكة باليبس اكثر من انتفاعها بسائر الكيفيات (واما الجاذبة) فلا حاجة لها الا الى الحر واليبس ثم حاجتها الى الحر اشد لوجهين (الاول) ان حاجتها الى تحريك آلتها اشد من حاجتها الى التسكين (الثاني) ان الحرارة تعين على الجذب لان الجذب على وجوه ثلاثة (احدها) بفعل القوة الجاذبة كالمقناطيس (والثانى) باضطرار الخلاء على ما علمت (والثالث) بالحرارة *
(واما الدافعة) فحاجتها الى اليبس اقل من حاجة الماسكة والجاذبة اليه لانه لا حاجة لها الى التسكين بل الى الدفع ولها حاجة الى قليل تكثيف تعين على العصر *
(واما الهاضمة) فلا حاجة لها الى اليبوسة اصلا بل الى الرطوبة وحاجتها الى الحرارة شديدة جدا فيخرج مما قلنا ان اشد القوى حاجة الى الحرارة الهاضمة ثم الجاذبة ثم الدافعة ثم الماسكة واما اليبس فاشد القوى حاجة اليه الماسكة ثم الجاذبة ثم الدافعة واما الهاضمة فلا حاجة لها الى اليبس بل الى الرطوبة وبالله التوفيق *

(الفصل العاشر في ان هذه القوى في بعض الاعضاء مضاعفة)

(الفصل العاشر في ان هذه القوى في بعض الاعضاء مضاعفة)

(يشبه) ان يكون ما قاله بعض العلماء حقا وهو ان هذه القوى الاربع توجد

في المعدة مضاعفة لان احداها التى تجذب غذاء البدن كله من خارج الى تجويف المعدة فتمسكه هناك وتغيره الى ما يصلح لان يكون دما تدفعه الى الكبد وثانيها التى تجذب الى المعدة لتغذية المعدة نفسها ما يصلح لها خصوصا وتمسكه هناك وتغيره الى جوهرها وتدفع الفضول منها وكذلك الحال في الكبد لان التغير الى الدم غير التغير الى جوهر الكبد كما ان التغير الى العصار غير التغير الى جوهر المعدة وهذه القوى التى تجذب الغذاء الى نفسها وتشبهه بنفسها وتمسك في نفسها وتدفع عن نفسها توجد في جميع البدن على اختلاف جواهرها واما في المعدة والكبد فتوجد فيهما تلك الاربع مع اربعة اخرى شبيهة بتلك تفعل الاعداد للغذاء واما الاربع الاول فتفعل لاجل الاغتذاء *
(واقول) ان كان الامر على ما يقول هذا القائل وجب ان يحكم بذلك في الفم واللسان والمرى والامعاء والعروق المسماة بماساريقا وبالجملة في جميع اعضاء الغذاء *

(الفصل الحادى عشر في حقيقة الغذاء)

(الفصل الحادى عشر في حقيقة الغذاء)

(هو الذى) يقوم بدل ما يتحلل عن الشىء بالاستحالة الى نوعه وقد يقال له غذاء وهو بعد بالقوة مثل الحنطة وقد يقال له غذاء اذا لم يحتج الى غير الالتصاق في الانعقاد وقد يقال له غذاء عندما صار جزأً من المغتذى شبيها به بالفعل والغذاء بالمعنى الاول اعنى المتشبه بالقوة هو جوهر لا محالة فان غير الجوهر يستحيل ان يصير جوهرا وهو جوهر جسمانى لان المجردات لا تنقلب اجساما وليس ذلك جسما كليا فان ذلك مما لا وجود له في الاعيان فاذاً غذاء كل جسم شخصى جسم شخصى والمشهور ان الحيوانات لا تغتذى بالاجسام البسيطة وفيه اشكال من حيث ان النبات لا شك انه يجذب الماء

الى نفسه ويصير ذلك الماء جزأ منه فاذا جاز ذلك في النبات فلم لا يجوز مثله في الحيوانات واما اقسام الاغذية فقد ذكرناها في شرحنا للقانون *

(الفصل الثاني عشر في مراتب الهضم)

﴿ الفصل الثاني عشر في مراتب الهضم ﴾

(وله اربع) مراتب (الاولى) عند المضغ فان سطح الفم متصل بالمعدة ويدل على ذلك امران (احدهما) ان الحنطة الممضوغة تفعل في انضاج الدماميل والجراحات ما لا يفعله المطبوخ بالماء (وثانيهما) ان الممضوغ لو لم يظهر فيه شيء من النضج لما تغير طعمه ورائحته ولما تغير دل على النضج وتمام هذا الهضم عند ما يرد على المعدة ويصير اما بذاته كما في جوارح الصيد واما بمخالطة المشروب كما في اكثر الحيوانات شبيهاً بماء الكشك الثخين وهو المسمى بالكيموس *

(المرتبة الثانية) ان ينجذب الى الكبد وينطبخ فيها ويتميز الاخلاط الاربعة بعضها عن بعض *

(المرتبة الثالثة) ان ينفذ الدم في العروق *

(المرتبة الرابعة) ان يتوزع على الاعضاء ففضلة الهضم الاول وهو الذي في المعدة تندفع من الامعاء وفضلة الهضم الثاني تندفع اكثرها بالبول وباقيها من الطحال والمرارة وفضلة الهضمين الباقيين تندفع بالتحلل الذي لا يحس وبالعرق والوسخ الخارج بعضه من منافذ محسوسة كالانف والاذن او غير محسوسة كالمسام او خارجة عن الطبع كالاورام المنفجرة او بما ينبت من زوائد البدن كالشعر والظفر والمني فضل الهضم الرابع على ما سيأتي تحقيق القول فيه *

(الفصل الثالث عشر في حد القوة الغاذية والنامية)

﴿ الفصل الثالث عشر في شرح ما ذكرناه في حد القوة الغاذية والنامية ﴾

(قد ذكرنا) ان الغاذية هي التي تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذي لتخلف بدل

ما يتحلل

ما يتحلل (فنقول) في بيان هذا الحد وهو ان كل قوة فانها لا محالة مبدء التغير فذلك التغير له صورة ومادة وله محل وللفاعل في فعله غاية فههنا الصورة هي الاستحالة الى مشابهة المغتذي والمادة هي الغذاء والغاية تخلف بدل المتحلل فكأنا قلنا القوة الغاذية هي التي تفعل الفعل الفلاني في المحل الفلاني للغاية الفلانية *

(واما النامية) فقد ذكرنا في حدها انها الزائدة في اقطار الجسم على التناسب الطبيعي ليبلغ الى تمام النشو بما يدخل فيه من الغذاء فقولنا الزائدة في اقطار الجسم احتراز عن الزيادات الصناعية فان الصانع اذا اخذ مقدارا من الشمع فان زاد في طوله وعرضه نقص من عمقه وان كان بالعكس فبالعكس واما هذه القوة فانها تزيد في الجهات الثلاث وقولنا على التناسب الطبيعي احتراز عن الزيادات الغير الطبيعية مثل الاستسقاء وسائر الاورام وقولنا ليبلغ الى تمام النشو احتراز عن السمن وقولنا بما يدخل فيه من الغذاء تنبيه على العلة الحقيقية للفرق بين السمن والنمو وذلك لان الاجزاء الزائدة من الغذاء في النمو تنفذ في جواهر الاعضاء فلا جرم تمدها وتزيد في جواهرها واما في السمن فانها لا تنفذ في جواهر الاعضاء بل كأنها تلتصق بها *

(واعلم) ان التغذي والنمو يتمان بامور ثلاثة (الاول) تحصيل اجزاء شبيهة بالمغتذي والنامي في الماهية (الثاني) الصاقها بهما (الثالث) تشبيهها بهما ثم ان كانت الاجزاء الواردة على جواهر الاعضاء الاصلية مساوية لما تحلل فذلك فعل الغاذية وان كانت ازيد فذلك فعل النامية *

(وعند ذلك) يظهر شك من يشكك فيقول ان الغاذية فعلها تحصيل الغذاء والالصاق والتشبيه والنامية فعلها ايضا هذه الامور الثلاثة فلا فرق بينهما

الان الغاذية تفعل هذه الامور الثلاثة بمقدار ما تحلل والنامية تفعل ازيد مما تحلل واذا كان كذلك وجب ان تكون النامية بعينها هى الغاذية لان النامى اذا ازداد فجزؤه الزائد ان يكون مساويا لجزئه الاصلى والقوة اذا كانت قوية على فعل كانت قوية على مثله ايضاً فاذا كان الجزء الزائد مثلا للجزء الاصلى وكانت القوة الغاذية قوية على تحصيل الجزء الاصلى وجب ان تكون قوية على تحصيل الجزء الزائد فعلى هذا القوة الغاذية هى النامية الا انها فى ابتداء الامر تكون قوية فتكون وافية بايراد بدل الاصل والزيادة معا وبعد ذلك تضعف فلا تورد الزيادة بل تورد الاصل *

(وتحقيق) ذلك ان القوة الغاذية في سن الانحطاط والذبول تورد اقل مما تحلل وقد كانت في سن الوقوف تورد مثل ما يتحلل فيكون ايرادها وقت الوقوف اكثر من ايرادها وقت الذبول فاذاً القوة الواحدة يجوز ان يختلف ايرادها بالزيادة والنقصان واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان تكون القوة الواحدة تورد فى اول الامر ازيد من المتحلل ثم انها فى الوسط تورد ما تساوى التحلل فهذا شك لابد وان يتفكر فيه *

(واعلم) ان من الناس من زعم ان الغاذية نار واحتج عليه بان الغاذية تغذو والنار تغذو فالغاذية نار وهؤلاء مع انتاجهم النتيجة من الموجبتين فى الشكل الثانى اخطأوا فى المقدمتين جميعاً اما قولهم الغاذية تغذو فهو باطل لان الغاذية لا تغتذى بل تغذو غيرها وهو البدن واما قولهم النار تغذو فباطل لان النار لا تغتذى بل تتولد وتصعد بطبعها واذا صعدت استولى عليها الهواء البارد فافسدها فليس هناك نار واحدة متغذية *

(ومن الناس) من اعتقد ان في الاعضاء فرجا تملؤها القوة النامية وهو باطل

لان

لان ملأ الفرج لا يوجب زيادة الاعضاء ونموها بل الحق ما ذكره الشيخ في الشفاء وفي المباحثات ان القوة النامية تفرق اتصال العضو وتدخل فى تلك المسام الاجزاء الغذائية وهكذا القول فى الاغتذاء على ما حكيناه عن الشيخ فى باب الالم واللذة فى الفصل الذى بينا فيه ان تفرق الاتصال غير مولم بالذات *

﴿ الفصل الرابع عشر في سبب وقوف النامية ﴾

(الفصل الرابع عشر في سبب وقوف النامية)

(الابدان) مخلوقة من الدم والمنى فلا محالة تكون فى اول الامر رطبة ثم انها لا تزال تجف يسيرا يسيرا وعرفت ان النمو لا يحصل الا عند تمدد الاعضاء وذلك لا يكون الا بنفوذ الغذاء في المسام المستحدثة وتلك المسام لا يمكن استحداثها الا اذا كانت الاعضاء لينة اما اذا صلبت وجفت لم يكن ذلك فلاجرم يستمر النمو من اول السكون الى الوقت الذى تتصلب الاعضاء فيه فحينئذ تقف النامية *

(واعلم) انا اذا جعلنا النامية غير الغاذية فعند وقوف النمو لابد من ان تبطل القوة النامية واما اذا قلنا بان النامية هى الغاذية فعند وقوف النمو لا تبطل القوة التى كانت نامية وان كانت يبطل منها وصف كونها نامية *

﴿ الفصل الخامس عشر في سبب وقوف الغاذية وضرورة الموت ﴾

(الفصل الخامس عشر في سبب وقوف الغاذية وضرورة الموت)

(ذكروا) فى ذلك وجوها (الاول) ان القوة الغاذية قوة جسمانية فلا تكون افعالها الا متناهية *

(واعلم) ان النفوس الفلكية عندهم قوى جسمانية مع انها غير متناهية الفعل ثم ان الشيخ اعتذر عنه بان قال النفس وان كانت قوة جسمانية الا انه لما يسنح عليها من نور العقل المفارق تكون قوية على الافعال الغير المتناهية فكتب اليه تلميذه (بهمنيار) فقال اذا جوزت ذلك فلم لا تجوزان تكون القوة البدنية

وان كانت جسمانية الا انه لماسنح عليها من انوار العقل الفعال تقوي على بقاء غير متناه *

(فاجاب عنه) بان ذلك محال لكون البدن مركبا من الطبائع المتضادة *

(اقول) ظهر لنا من هذه الحكاية ان الشيخ ما كان معولا في سبب ضرورة الموت على وجوب تناهى القوة الجسمانية بل كان تعويله على كون البدن مركبا من العناصر المتضادة فلنحقق هذا الوجه *

(فنقول) زعم فى القانون ان الحرارة الغريزية بعد سن الوقوف تاخذ في الانتقاص المتادى الى الانحلال بالكلية ومتى انحلت الرطوبة فلابد من انطفاء الحرارة الغريزية فحينئذ يحصل الموت *

(وانما قلنا) ان الرطوبة لابد وان تاخذ في الانتقاص بامور ثلاثة *

(احدها) بانتشاف الهواء المحيط بمادتها التى بين الرطوبة *

(وثانيها) معاونة الحرارة الغريزية من داخل على ذلك *

(وثالثها) معاضدة الحركات البدنية والنفسانية *

(فان قيل) لم لا يجوز ان تكون القوة الغاذية تورد بدل ما تحلل من الرطوبات

(فنقول) هب ان القوة تورد في سن الكهولة مثل ما كانت توردہ في الشباب الا ان المتحلل وقت الكهولة اكثر من المتحلل وقت الشباب واذا كان كذلك لم يكن ماتورده الغاذية وقت الكهولة مساويا لما يتحلل عنه حينئذ بل اقل منه فلاجرم ينتهى الى النقصان *

(فان عاد السائل) وقال ان مقدار التحلل كان فى زمان الشباب مساويا لمقدار الوارد فلو زاد فى وقت الكهولة لكان اما لان المحلل صار اقوى فصار التحلل اكثر او لان الغاذية صارت اضعف فصار الغذاء الوارد اقل والاول باطل

والحركات

لان المحلل ليس الا الامور الثلاثة المذكورة وهى الحار الداخلى والحار الخارجى والحركات البدنية والنفسانية وهذه الاسباب الثلاثة قد يكون وجودها في زمان الشباب مثل وجودها في زمان الكهولة فاذا لم يزدد المحلل استحال ان يزداد التحلل والقسم الثانى ايضا باطل لان الغاذية لا تصير ضعيفة الا لانتقاص الحرارة ولا تنتقص الحرارة الا لانتقاص الرطوبة فلو جعلنا انتقاص الرطوبة سبب ضعف الغاذية لزم الدور *

(فنقول) الحق ان المحلل فى زمان الكهولة صار اقوى لانه وان كان المحلل وقت الكهولة هو الاقسام الثلاثة التى كانت موجودة في زمان الشباب ولكن مدة تاثيرها فى زمان الكهولة اطول من مدة تاثيرها فى زمان الشباب وقد عرفت في الابواب السابقة ان الضعيف قد يكون اقوى اثرا من القوى اذا كان اطول مدة منه فكيف اذا تساويا وكان احدهما اطول مدة من الآخر *

(واذا كان كذلك فنقول) المجففات الثلاثة وهى الحرارة الداخلة والخارجة والحركات تاثيرها فى الكهل ادوم من تاثيرها فى الشباب وكان الجفاف الحاصل منها فى الكهل اكثر من الجفاف الحاصل منها في الشباب واما ايراد الغاذية فسواء فى الوقتين فيلزم من ذلك ان يكون الوارد في سن الكهولة اقل من المتحلل وذلك يؤدى الى البطلان فالحاصل انه كلما كان السن اكثر كان تاثير المجففات الثلاثة ادوم فكان الجفاف اكثر فكانت الحرارة اقل فكان ضعف الغاذية اكثر واستمر ذلك مما يؤدى الى الانقطاع وهو الموت *

(ومن الاسباب الضرورية للموت) ما ثبت ان كل كائن فاسد واما السبب الغائى فامران (احدهما) ان تتخلص نفوس السعداء من ابدانهم الى السعادة

العظمى فان هذا هو المقصود من الخلقة وان لم يكن فلسوء الاختيار (وثانيهما) ان يوجد القوم الآخرون لان المادة لا تصل اليهم الا اذا فارقت الابدان وليسواهم بالخلود في العدم اولى منا بخلود الوجود بل العدل ان يكون لكل واحد حظ من هذا الوجود *

﴿ الفصل السادس عشر فى تحقيق الكلام فى القوة المصورة ﴾

(لقائل) ان يقول انه لا يجوز ان تكون خلقة الاعضاء وشكلها وعظمها وخشونتها وملاستها صادرة من القوة المصورة التى تذكرونها لان المنى جسم متشابه الاجزاء في الحقيقة فالقوة الموجودة فيه تكون سارية في جميع اجزائه والقوة الواحدة لا تفعل فى المادة الواحدة الا فعلا واحدا فيجب ان يكون الشكل الذي تفيده المصورة هو الكرة فاذاً اشكال اعضاء الحيوان يستحيل صدورها عن المصورة *

(فان قيل) المنى يخرج من جميع البدن على معنى انه يخرج من اللحم جزء لحمى ومن العظم جزء عظمى والدليل عليه عموم اللذة ومشاكلة عضو المولود بعضو ناقص من والديه او بعضو ذى زيادة او شامة وايضاً من جهة المشاكلة الكلية واذا كان كذلك فيجب ان يكون سبب المشابهة عاماً بالنسبة الى البدن حتى ان كان البدن كله يرسل المنى كانت المشابهة عامة والا فالتشابه يكون بحسب عضو واذا ثبت ان المنى جسم مركب من اجسام مختلفة الطبائع فالذى هو نازل من اللحم يتكون لحما والنازل من العظم يتكون عظما فلا يجب ان يكون الحيوان كالكرة *

(والجواب عنه) ان ارسطو زعم ان هذه الادلة غير مقنعة في كون المنى نازلا من الاعضاء كلها وبين ذلك بامور عشرة *

(الاول) هو ان المشاكلة قد تقع فى الظفر والشعر وليس يخرج منهما شى *

(الثانى) ان المولود قد يشبه جدا بعيدا وليس يبقى له زرع وحكى ان واحدة ولدت من حبشى بنتا بيضاء ثم ان تلك ولدت سوداء *

(الثالث) الزرع ليس ترسله الاعضاء الآلية المركبة من حيث هى آلية وتقع فيها المشاكلة *

(الرابع) لو كان المنى بالصفة الموصوفة لكان حيوانا صغيرا لانه يكون فيه من كل عضو جزء وتلك الاعضاء ان كانت موضوعة وضعها الواجب فالمنى انسان صغير وان لم تكن مترتبة فما الذى رتبها *

(الخامس) ان المرأة اذا انزلت عند انزال الرجل فيكون فى الرحم منيان هما انسانان *

(السادس) ما المانع ان يولد من المرأة فقط اذا انزلت وحدها اذا كان في منيها هذه الاعضاء مفصلة *

(السابع) ان الانسان قد يولد الذكران ثم يتغير فيصير يولد الاناث وذلك بسبب استحالة المزاج وتغيره ليس لان المنى تارة خرج من الذكر وفيه اجزاء عضو الذكورة وتارة خرج وفيه اجزاء عضو الاناث واذا جاز ذلك فى الذكورة والانوثة جاز ان يكون سائر الاعضاء بسبب المزاج لا بسبب نقل الجزء *

(الثامن) ان كثيرا من الحيوانات يتولد من غير جنسه فلا يمكن ان يكون ذلك لما قالوه *

(التاسع) قد يسفد الحيوان سفادا واحدا فيتولد منه حيوانات اكثر من واحد وربما كانت ذكورا واناثا *

(العاشر) الغصن من الشجر الذى لم يثمر بعد قد يغرس فيثمر فان كان الغصن

من الغصن فقط وجب ان توجد المشابهة بين الغصنين وان لا تحصل الثمرة الا ان نقول لو االغصن تكون فيه اجزاء من الثمرة وتحمل الشجرة في اصلها مخلوطا كل جزء بكل جزء فان كان هكذا فلا يبعد ان يكون في الحيوان كذلك وليس يحتاج حينئذ ان ينزل المني من كل جزء بل من جزء واحد فان الجزء الواحد فيه كل الاجزاء *

(قال) واما ما ذكروا من امر لذة الجماع فتلك اللذة انما تكون لسيلان المني في اوعية المني واحداثه الدغدغة وما يقترن بها من لدغ حرارة المني في اللحم الشبيه باللحم القروحي اذا تبعه تعرية كأنه يحلو ثم يعرى وهذه الحالة لا توجد في جميع الاعضاء بالسواء *

(ثم قال) فثبت بهذه الوجوه ان المني جوهر متشابه الاجزاء لا شك فيه فهذا ما نقله الشيخ عنه في الشفاء *

(والاشبه ان يكون) المني مختلف الاجزاء بحجة اقوى من الادلة المذكورة وهي ان المني لا شك انه فضل الهضم الاخير وذلك انما يكون عند نضج الدم في العروق وصيرورته مستعدا استعدادا تاما لان يصير من جوهر الاعضاء ولذلك فان الضعف الذي يحصل عقيب استفراغ المني ازيد من الضعف الذي يحصل من استفراغ خمسين مرة مثله من الدم ولذلك فانه يورث الضعف في جوهر الاعضاء الاصلية واذا كان كذلك كان المني مركبا من اجزاء كل واحد منها قريب الاستعداد من ان يصير عضوا مخصوصا وذلك يقتضي ان لا يكون المني متشابه الاجزاء بل متشابه الامتزاج *

(واذا ثبت ذلك فنقول) ان الاشكال لا تندفع بتسليمنا كون المني مختلف الاجزاء لانا اذا فرضناه مركبا فلا بد وان تكون الاجزاء البسيطة حاصلة فيه

بالفعل

بالفعل ويكون في كل واحد من تلك الاجزاء البسيطة قوة بسيطة في مادة بسيطة فيجب ان يكون كل واحد منها كرية حتى يكون المتولد من المني كرات مضمومة بعضها الى بعض وايضاً فتلك الاجزاء في المني اما ان تكون مركبة على حسب تركب الاعضاء وترتيبها واما ان لا تكون (والاول) باطل لان المني رطوبة سيالة والرطوبة لا تحفظ الوضع (والثاني) يقتضي ان لا تتركب الاعضاء على الوجه المخصوص دائما او في الاكثر والتالي باطل فالمقدم مثله فثبت ان اشكال الاعضاء وخلقها ومقاديرها واوضاعها لا يجوز ان تكون منسوبة الى القوة المصورة العديمة الشعور *

(ونقول) قولا كليا السبب الفاعل لبدن الحيوان اما ان يكون شيئا عديم العلم والادراك واما ان يكون ذا علم والاول باطل لما قلنا وايضاً بشهادة كل فطرة سليمة على ان مثل هذا الوصف المحكم والترتيب العجيب الذي عجزت العقول عن الوصول الى غايات منافعها يستحيل صدوره من شيء عديم العلم والادراك فاذاً الفاعل لهذه الابدان عالم وذلك اما ان يكون هو النفس الانسانية او قوة من قواها او شيء من خارج والقسمان الاولان ظاهرا الفساد *

(اما اولا) فلان النفس الانسانية وقواها لا تحدث الا بعد تكون البدن *

(واما ثانيا) فلانا الآن عند كمال علومنا لا نعلم كيفية الاعضاء واشكالها ومقاديرها واوضاعها الا بعد ممارسة التشريح فكيف يمكن ان يقال انا كنا عالمين في ابتداء تكوننا بهذه الامور وان لم نكن عالمين بذلك استحال ان تاتي منا فعها *

(واما ثالثا) فلانا الآن عند استكمال قدرتنا لا يمكننا من تغيير صفة من صفات ابداننا ففي ابتداء الامر عند غاية الضعف كيف قدرنا على تركيب مثل هذا

البدن هذا مما لا يخطر ببال عاقل *

(فثبت ان) خالق الابدان ومشكلها مدبر حكيم وقادر عليم (فتبارك الله احسن الخالقين) *

(وان بهمنيار) مع قصور بضاعته في العلم حاول الخروج عن مثل هذا المضيق وذلك ايضاً من بلادته المفرطة حيث حاول ما لا يمكن (فقال) ان المادة تستعد لامر واحد هو النفس لكن النفس لها آلات ولوازم وقوى متخالفة تتحد نحوا من الاتحاد فوجب ان تكون في المادة استعدادات بالقوة مختلفة تتحد على ضرب من الوحدة وهى كيفية المزاج (فيقال له) المادة اما ان يكون استعدادها لقبول النفس الانسانية لا يتوقف على صيرورتها بدنا انسانياً او يتوقف والاول ظاهر الفساد والثاني يوجب الدور لانها لا تصير بدنا انسانيا الا بعد تعلق النفس بها ولا يتعلق النفس بها الا بعد صيرورتها بدنا انسانيا (وقوله) وجب ان تكون في المادة استعدادات مختلفة اشارة الى ان المني ليس متشابه الاجزاء وقد بينا ان ذلك لا يدفع الاشكال *

(قال) ثم كل قوة يجب ان تكون قد ركبت فيها هيئات هى لوازم لتلك القوى بها تصير فعالة فبسبب هذه الهيئات ينقسم عضو واحد الى اعضاء كثيرة وبسبب اختلاف ترتيبات القوى تختلف اوضاع هذه الاعضاء (فيقال له) ان امثال هذه الكلمات الركيكة لا تدفع مثل هذه الاشكال لانك جعلت هيئات القوى اسبابا لتكون الاعضاء والدليل الذى يبطل كون القوى فاعلة لهذه الاعضاء يبطل ايضا كون هيئاتها فاعلة بل بطريق اولى (قال) وهذا كما ان الهيئات التى وجدت في العقول والعقول الفعالة اعنى العقول العشرة وجدت ما بعدها فكما انه يتقش في العقول تلك الصور على سبيل اللوازم من دون

شركة في المادة فكذلك تتقش في القوة الغاذية مثلا شكل الانسان بشركة المادة لوجود هذه القوى في المادة فيقال له اما القول بان القوة الغاذية تتقش فيها صورة الانسان فذلك جهالة لان القوة الغاذية اجمعوا على انه ليس لها شعور ولا ادراك (وايضا) فهب ان الامر كذلك لكنها في الشعور لا تكون اقوى من جوهر النفس ونحن قد بينا ان النفس لا يمكن ان تكون فاعلة للبدن فكيف الغاذية واما قياس ذلك على العقول المفارقة » فذلك جهالة لان العقول المفارقة لا تفعل افعالا مختلفة و لذلك كانت الاشكال الفلكية هى الكرة وهاهنا فان افعال الغاذية والمصورة مختلفة متقابلة فانى يصح هذا القياس (واعلم) ان الاولى ان لا نذكر امثال هذه الكلمات الركيكة في هذا الكتاب لكن الطباع العامية ربما تظن ان تحتها فائدة وانه ليكثر تعجبي ممن قنع عقله بامثال هذه الكلمات او اطمئن قلبه الى هذه الركاكات بل الا عجب من عقول اقوام يكتبونها ويطالعونها ويلتفتون اليها (واقول) ان افاضل المتقدمين من الحكماء الفلاسفة اتفقوا على ان خالق الابدان الحيوانية مدبر حكيم وان شئت فارجع الى كتاب (منافع الاعضاء) لجالينوس اوالى كتاب (آراء ابقراط وافلاطون) لجالينوس حتى تعرف اتفاقهم على ذلك فان كنت من المقلدين فتقليدا ولئك العلماء اولى لك من تقليد غيرهم وان كنت من الطالبين للعلم فما اراك يشتبه عليك الحق بالباطل في هذا الباب وبالله التوفيق *

﴿ الفصل السابع عشر فى كيفية تولد الجنين من المنيين ﴾

(اعلم) انه ربما يوجد في كلام ارسطو ان المرأة ليس لها مني وجالينوس قد اكثر من التشنيع عليه في ذلك فلنبين حقيقة الحال فى ذلك (فنقول) ان مني الذكر من الرطوبات التى تكون في البدن لكنه متميز عن غيره بصفات اربع (الاولى)

انه ابيض لزج (الثانية) ان سيلانه على العضو المخصوص سبب للذة المخصوصة ١ الثالثة) كونه مندفقا (الرابعة) ان فيه قوة عاقدة فلينظر ان المرأة هل لها رطوبة موصوفة بهذه الصفات الاربع (فنقول) اما الصفة الاولى فهى حاصلة لها لوجهين (احدهما) ان جالينوس حكى من نفسه انه وجد وعاء المنى في الاناث مملوا من رطوبة بيضاء لزجة (وثانيهما) انه لولا ذلك لكان خلق البيضتين واوعية المنى معطلا في حقهن (واما الصفة الثانية) فهى ايضاً موجودة فيهن لوجهين (الاول) ان جالينوس حكى انه كان ببعض النسوان شبيه باختناق الرحم لطول عزوبتهم استفرغت منيا كثيرا ووجدت من ذلك لذة كلذة الجماع وصحت (والثانى) انهن قد يحتلمن فيرقن منيا وسبب تلك اللذة سيلان تلك المادة الحارة اللزجة على عضو تفعل فيه كاللذع اللطيف وتنبه تغرية وتدسيم كالتلاقي فتكون اللذة من عود الحال الى المجرى الطبيعي عند حالة خارجة عن المجرى الطبيعي محتملة غير مفرطة وهذا كله كلذة الحكة والدغدغة واللذة التى تعرض من سيلان المنى شبيهة بسيلان دهن فاتر على سطح قرحة الا ان التى بالجماع اشد واقوى لشدة الاسباب الفاعلة والمنفعلة والمعنية عليها (واما الصفة الثالثة) وهى الاندفاق فغير موجودة للرطوبة التى للنسوان لان الغرض ليست اللذة والا لكان خلف الدفق وهو السيلان الثقيل ادوم للذة بل الغرض ازلاق المنى الى قعر الرحم ليكون سببا لوجود حيوان مثله ولما لم يكن للمرأة دفق لم يكن ذلك انزالا بل الاولى ان يسمى ذلك اصعادا (واما الصفة الرابعة) وهى ان تكون فيه قوة عاقدة فهى غير موجودة في الرطوبة التى للمرأة لانها لو كانت موجودة لكانت اذا لاقت القوة الانفعالية وجب ان يظهر فعلها لكن لما لم يظهر فعلها البتة وجب ان لا تكون فيها قوة

فاعلة

فاعلة بيان الشرطية انه لا معنى للقوة الفاعلة الا مبدأ لتاثير شىء في آخر من حيث انه آخر فان لاقت هذه القوة للمنفعل ولم يظهر منها الفعل لم يكن مبدأ للتاثير فلا تكون القوة قوة * وبيان نقيض التالى ان منى المرأة اذا سال الى رحمها عند الجماع قضت المرأة فيه شهوتها ولم تقض الرجل وحصل المنى في الرحم فلو كانت هناك قوة عاقدة لكانت تلك القوة العاقدة ملاقية للمنعقدة فكان يجب ان يظهر الفعل ويحصل الولد ظهورا قويا ان كانت القوة قوية وضعيفا ان كانت القوة ضعيفة فلما لم يظهر هذا الفعل اصلا علمنا انه ليس فيها قوة عاقدة *

(فان قيل) لم لا يجوز ان يقال فى منى المرأة قوة واذا انضم اليها ماء الرجل قوى المجموع على العقد (فنقول) المنى الذى للمرأة وحدها لما لم يصدر عنه هذا الفعل لم تكن له قوة على هذا الفعل والقوة التى فى منى الرجل فهى وحدها مستقلة بالتاثير سواء كان بواسطة ماء المرأة اولا بواسطته وعلى التقديرين فماء الرجل مستقل بالتاثير وماء المرأة غير مؤثر اصلا وهو المطلوب هذا حاصل ما قيل (فثبت) ان الوصفين الاولين مشتركان بين ماء الرجل والمرأة والآخران غير مشتركين فان وضع اسم المنى للرطوبة الموصوفة بالوصفين الاولين فقط كان للمرأة منى وان وضع للرطوبة الموصوفة بالصفات الاربع لم يكن للمرأة منى *

(واحتج جالينوس) على وجود المنى للمرأة بامرين (احدهما) وهو الاقوى ان الاولاد يشبهون والديهم جميعا والذين يشبهون والديهم فلهم اصل هو المشبه لهم بوالديهم فالاولاد لهم اصل هو المشبه لهم بوالديهم لكن ليس ذلك المشبه هو دم الطمث لانه غير حاصل للاب وليس هاهنا شىء آخر الا المنى فالمنى حاصل للمرأة والقوة العاقدة حاصلة فيه حتى يتصور التشبيه (وثانيهما)

ان العصب والعروق والعظام مخلوقة من المنى (لثلاثة اوجه) اما اولا فلانها بيض صلبة فتكون مخلوقة من مادة بيضاء لزجة صالحة لان تخرق وتمدد عديد الشرائين والعروق *

(واما ثانيا) فلانها لو كانت متكونة من الدم لكان حال الاعصاب والعروق والعظام كحال اللحم ولكان المقطوع منها يعود كما ان اللحم اذا نقص ينبت مرة اخرى فلما لم ينبت هذه الاعضاء مرة اخرى علمنا ان ذلك لان تولدها من المني وقد عدم المني *

(واما ثالثا) فلان ارسطو قال الشريانات والعروق التي هي اوعية المني اذا طالت محاكاتها للدم في الاستدارات التي هي في اوعية المني حدث المني ولو كان في سائر الاعضاء تلك الاستدارات والالتفافات لكان يتولد فيها المني واذا كانت الشريانات مولدة للمني دون البيضتين والفاعل هو الذي يشبه غيره بنفسه وجب ان تكون الشريانات والعروق متكونة من المني اذ الشيء انما يتكون من المادة التي تشبهه فثبت بهذه الوجوه الثلاثة ان هذه الاعضاء متكونة من المني لكن مني الذكر لا يفي بذلك فلابد وان يكون للانثى مني *

(والجواب عن الاول) انه لو كان سبب المشابهة ما ذكر لكانت مشابهة كل واحد من الابوين او مشابهتهما على التركيب ابدا حاصلا ولما لم يكن كذلك علمنا ان السبب فيه ليس ذلك بل السبب هو ان التشبيه عبارة عن اعطاء صورة مثل صورة المتشابه والفاعل لتلك الصورة هو القوة العاقدة التي في مني الاب والقابل هو الرطوبة اللزجة التي للمرأة التي فيها القوة المنعقدة ثم ان القوة العاقدة الموجودة في مني الاب اذا اقتضت الصورة المشابهة بصورة

الاب فان صادفت المادة قابلة لها حصلت المشابهة من الاب وان لم تكن قابلة لتلك الصورة وكان فيها الاستعداد لقبول صورة الام تعين حصول تلك الصورة لان الفاعل لا يمكنه ان يفعل فعلا في المادة الا الذي تقبله المادة وان لم تكن المادة قابلة لصورة الام ولا لصورة الاب بل لصورة اخرى حصلت تلك الصورة فظهر انه لا يلزم من حصول المشابهة تارة مع الاب وتارة مع الام ان يكون السبب المشبه حاصلا من جهتهما معا *

(والجواب عما ذكره ثانيا) قوله لا بد من مادة بيضاء لزجة فنقول لا نزاع في وجود رطوبة بيضاء لزجة للمرأة تصير مادة لبدن الجنين ولكن النزاع في انه هل فيها قوة عاقدة ام لا وذلك لا يلزم مما قلته وهو الجواب عن الوجه الثاني فانا نسلم ان للمرأة تلك المادة البيضاء اللزجة لكن النزاع في انه هل فيها قوة عاقدة ام لا وليس كل ما يحتاج اليه الشيء كان كافيا في حصول ذلك الشيء

(واما قوله ثالثا) ان الشريان يولد المني فيجب ان يكون متولدا من المني *

(فنقول) هذا باطل بالكبد فانها تولد الصفراء والسوداء وهي غير متولدة عنهما * ثم نقلب الكلام عليه ونقول العظام والعروق مغتذية من الدم فيجب ان يكون تولدها من الدم (واعلم) ان الخصومة في هذه المسئلة طويلة جدا لكن الكلام المحصل من الجانبين ما ذكرناه *

﴿ الفصل الثامن عشر في ان مني الذكر هل فيه قوة منعقدة حتى يصير جزأ من الجنين او ليس كذلك حتى لا يصير جزأ منه ﴾

(الفصل الثامن عشر في ان مني الذكر هل فيه قوة منعقدة)

(ظن جالينوس) ان مذهب ارسطو انه لا يصير مني الذكر جزأ من جوهر الجنين ثم احتج على ابطاله من وجهين *

(الاول) ان الرحم يشتاق بالطبع الى المني والمشتاق بالطبع الى شيء لا يضيعه

فالرحم لا يضيع المنى واستشهد في اثبات الصغرى بما ذكره بقراط من ان امرأة لم تحب ان تحبل وعزمت على ازلاق المنى فاحتاجت الى طفر شديد الى خلف حتى انزلق المنى وذلك يدل على شدة اشتياق الرحم الى المنى واما الكبرى فظاهرة فزادها تاكيدا وبين ذلك بان قال العجب ان دم الطمث مع ان الرحم يدفعه بالطبع فانه يحفظه ويبقيه عند الحاجة فالمنى الذى يشتاقه بالطبع كيف يضيعه ويفسده *

(الثانى) ان الارحام خلق داخلها خشنا لئلا ينزلق عنها المنى *

(اجاب الحكماء) عن الاول ان من الجائز ان يشتاق الشئ الى الشئ لحاجة فاذا زالت الحاجة وجب ان يزول ذلك الشوق كما ان الكبد والعروق تجذب الماء الكثير عند الحاجة اليه لتنفيذ الغذاء ثم عند زوال الحاجة لا يبقى ذلك الجذب وكذلك الاعضاء تجذب الادوية المعدلة لمزاجها ثم عند الاستغناء عنها لا يبقى ذلك الجذب فكذا هاهنا من الجائز ان تكون الحاجة الى منى الرجل ليؤثر فى الطمث ويفيده المزاج الصالح لقبول النفس الحيوانية ثم بعد ذلك يستغنى الرحم عنه فلا يبقى ذلك الشوق هذا اذا سلمنا بقاء المنى على تلك الكيفية المطلوبة للرحم مع انه يحتمل ان لا تبقى تلك الكيفية بل تتبدل بكيفية اخرى منافرة لاجلها يتبدل الجذب بالدفع واما خشونة باطن الرحم فلابد منها ليتعلق بالمنى ولا نزاع فيه ولكن النزاع في ان ذلك المنى هل يبقى مخالطا للجنين ام لا *

(ثم احتج الحكماء) على اثبات ان منى الرجل لا يخالط الجنين بما نشاهد من ان البيض الذي يتكون من الريح اذا عرض عليه سفاد الديك عاد مفرخا بعد ما هو غير مفرخ *

(فاعلم) انه مال الشيخ الى ان منى الذكر يصير جزأ من الجنين و لم يصحح

ذلك

ذلك بحجة قطعية بل مال اليه على سبيل الاولى و الاخرى ثم تارة يقول ان منى الذكر يصير مبدأ للروح الحامل للقوى وتارة يقول انه يكون جزأ من العضو كتكون الانفحة جزأ من الجنين وهو الذى اختاره في القانون *

﴿ الفصل التاسع عشر فى ان اول عضو يتكون هو القلب ﴾

(الفصل التاسع عشر في ان اول عضو يتكون هو القلب)

(ان المشرحين) زعموا ان التشريح دلهم على ان القلب اول عضو يتكون ولا برهان في امثال هذه المطالب الا المشاهدة وقول بقراط ان اول عضو يتكون هو الدماغ و قول محمد بن زكريا ان اول عضو يتكون هو الكبد لا تقدح فيما قلناه لانهما انما ذهبا الى ما ذهبا اليه بالقياس لا بممارسة التشريح فان محمد بن زكريا زعم ان حاجة الجنين الى القوة الغاذية والمنمية اقوى من حاجته الى القوة الحيوانية والنفسانية فالعضو المتولى لهذا الامر وهو الكبد هو المقدم فى التكون وذلك باطل فان تكون الاعضاء متقدم على اغتذائها وذلك التكون انما يتم بالقوة الحيوانية والحرارة الغريزية ومعدنهما هو القلب فهو اولى بالتقدم *

(ومما يحقق) ان القلب متقدم في التكون انه لا شك ان في المنى روحا كثيرة فانه يثخنه الحر وتلك الخثورة بسبب ما فيه من الهواء ولذلك يشتد بياضه و لذلك اذا ضربه البرد الذى هو اولى بالتجميد و التكثيف تزول خثورته وبياضه ويصير رقيقا و المنى زبدى الجوهر و لذلك سميت الزهرة زبدية لانها جعلت مبدأ للشهوة وتوليد المنى *

(واذا عرفت ذلك) وجب ان يكون اول متكون هو الروح لان اول متكون يجب ان يكون هو الذي تكونه اسهل والحاجة اليه امس «وتكون الروح اسهل من تكون العضو فان انقلاب الاجزاء الهوائية الموجودة

« اشد

في المنى المنقذف الى الرحم روحا اسهل من صيرورتها عضوا والحاجة الى تكون الروح لانبعاث القوة المصورة واشتدادها امس من الحاجة الى العضو وظاهر ان تكون الروح قبل تكون العضو *

(ثم لايخلو) اما ان يكون لذلك الروح مجمع خاص اولا يكون ومحال ان تكون الطبيعة تهمل امر هذا الروح حتى تحرك كيف اتفق وتمو كيف اتفق وايضاً بين الارواح من المجانسة ماليس بينها وبين غيرها والجنسية علة الضم فيجب مما ذكرنا ان يكون اول شيء متميز هو الجوهر الروحي ويجتمع في موضع واحد ويحيط به ماهو اكثف من اجزاء المنى حتى تمتنع تلك الارواح عن التحلل ثم ليس بعض الجوانب بان يكون مجمعا لتلك الارواح اولى من الجانب الآخر فلابد من ان يكون مجمعها هو الوسط وان يكون سائر الاجزاء محيطة بها كالكرة وذلك المجمع الذى فى الوسط ليس هو الكبد لما رددنا به على الرازى فاذاً ذلك المجمع هو الموضع الذى اذا استحكم مزاجه كان قلبا فظاهر ان اول الاعضاء المتكونة هو القلب *

﴿ الفصل العشرون فى وقت تعلق النفس الناطقة بالبدن ﴾

(زعم الشيخ) ان منى المرأة يصير ذا نفس بنفوذ قوة الذكر فيه فان الروح يشبه ان يتكون من نطفة الذكر والبدن من نطفة الانثى فاذا صار ذلك ذا نفس تحركت النفس فيه الى تكميل الاعضاء وتكون هذه النفس حينئذ غاذية اذ لا فعل لها غير ذلك ثم اذا استقرت فيها القوة الغاذية اعدت للنفس الحسية فتكون فيها قوة قبول النفس الحسية وان كانت الحسية فى ذوات النطق والنطقية واحدة لان الاعضاء الحسية والنطقية تتممها ولا كذلك الغاذية واعضاؤها وايضاً فاعضاء الحيوان لا يعمها الحس ويعمها الاغتذاء فلا بد

ان

ان تكون النطفة تحصل فيها الغاذية مستفادة من الاب والاخرى تحدث من بعد ويجوز ان تكون الغاذية التى جاءت من الاب تبقى الى ان يستحيل المزاج استحالة ما ثم تتصل بها الغاذية الخاصة وكان المستفادة من الاب لاتبلغ من قوتها الى ان تتم التدبير الى آخره بل تفي بتدبير ما ثم تحتاج الى اخرى كأن التى تؤخذ من الاب قد تغيرت عما عليه الواجب فليست من نوع الغاذية التى كانت فى الاب والتى تكون في الولد ولكن لم يخرج التغير بها عن ان تعمل عملا مناسبا لذلك العمل وكيف ماكان فاذا صار القلب والدماغ موجودين في الناطق تعلقت بها النفس النطقية وتفيض منها الحسية اما النطقية فتكون غير مادية ولكنها لاتكون عاقلة بل تكون كما في السكران والمصروع وانما تستكمل بامور من خارج هذا ماقاله الشيخ *

(واعلم) ان العاقل لا يطمع فى هذه الفصول الى ان يصل الى القطع واليقين بل المقصد الاقصى ظن غالب ان امكن فلذلك تساهلنا في تحقيق مقدماتها *

﴿ الفصل الحادى والعشرون فى اختلاف هذه القوى ﴾

(اعلم) ان غاذية كل عضو مخالفة بالنوع والماهية لغاذية العضو الآخر والا لما اختلفت افعالها وكذلك القول فى النامية والمولدة والخوادم الاربع ثم هى متحدة بالجنس واما الموجودة منها في كل شخص فهى متحدة بالمبدء *

﴿ الفصل الثاني والعشرون في القوة الحيوانية ﴾

(ان الشيخ) لم يتعرض فى شيء من كتبه الحكمية لهذه القوة ولكنه اثبتها في القانون وجمهور الاطباء متفقون على القول بها والمراد من القوة الحيوانية القوة التى بها تستعد الاعضاء لقبول قوى الحس والحركة واحتجوا عليه بان العضو المفلوج فيه قوة نفسانية لان مافيه من العناصر المشتاقة الى الانفكاك

انما يبقى مجتمعاالقاسر وذلك القاسر ليس ماتبع ذلك الامتزاج لان ماتبع الامتزاج لايكون علةله ولا لبقائه فاذاً ذلك القاسر قوة متقدمة على ذلك الامتزاج و حافظة له فالعضو المفلوج فيه قوة نفسانية فتلك القوة اما ان تكون هى قوة الحس والحركه او القوى النباتية مثل قوة التغذية اوغيرها اوقوة وراء هذين القسمين والاول باطل لان العضو المفلوج ليس له قوة حس ولا حركه والثانى باطل لوجهين (احدهما) ان قوة التغذيةقدتبطل مع بقاء تلك القوة (وثانيهما) ان هذه القوة مفيدة لقبول الحس والحركه لولا المانع فلو كانت هذه القوة هى الغاذية والغاذية موجودة في النبات للزم ان يكون للنبات استعداد لقبول الحس والحركه والتالى باطل فالمقدم مثله فاذاً هذه القوة جنس ثالث مغائر للقوى النفسانية و النباتية *

(ولقائل) ان يقول لم لايجوزان يكون العضو المفلوج وجدت فيه قوة الحس والحركه الارادية واما فعل الحس و الحركه الارادية فانما لم يوجد لمانع منع الفاعل من الفعل (وبالجملة) فلم لايجوز ان تكون مادة الفالج مانعة عن ظهور افعال قوى الحس والحركه عن ذلك العضو ولاتكون مبطلة لذاتى القوتين معا (و هذه) المطالبة متوجهة ايضا عليهم فى قولهم ان هذه القوة مغائرة لقوة التغذية لان العضو المفلوج قد يبطل عنه التغذى وان كان بعد حيا *

(لانا نقول) لم لايجوز ان يقال قوة التغذية باقية ولكن لمانع منع عن ظهور فعلها وقولهم قوة التغذية موجودة في النبات وهي غير مفيدة لقبول الحس و الحركه (فنقول) الغاذية التى فى النبات مخالفة بالماهية للغاذية التى في الحيوان فلم لايجوزان تكون احدى الغاذيتين تفيدهذا الحكم وان لم تكن

الغاذية

الغاذية الاخرى مفيدة لهذا الحكم *

(هذا كله) مع تسليم ان القوى الحساسة جسمانية واما الحق فهوما ذكرناه من ان الادراكات كلها بالنفس فهذه المباحث تكون ساقطة عنا * (وليكن هذا آخر كلامنا في القوى الفائضة من النفس التى تفعل افعالها بغير شعور وبالله التوفيق *

(الباب الثالث في الادراكات الظاهرة) (الفصل الاول في اللمس)

الباب الثالث فى الادراكات الظاهرة * وفيه ثلاثة عشر فصلا

الفصل الاول فى اللمس * وفيه اربعة مطالب

(الاول) ان الحيوان الارضى مركب من العناصر الاربعة و صلاحه باعتدالها وفساده بغلبة بعضها على البعض فلابد ان تكون له قوة بها يدرك ان الهواء المحيط به محرق او مجمد ليتحرز عنه اما الذوق فانه وان كان دالاعلى المطعومات التى بها يستبقى الحياة لكنه طالب للمنفعة و اللمس دافع للمضرة ودفع المضرة لاستبقاء الاصل واستبقاء الاصل اقدم من جلب المنفعة لتحصيل الكمال ولان جلب المنفعة ممكن لسائر الحواس فظهر ان اللمس اقدم الحواس (وانه يجب) ان يكون كل البدن موصوفا بالقوة اللامسة لتكون للاعضاء كلها شعور بالمفسد فيحترز عنه (ويشبه) ان تكون لكل حيوان حركة ارادية اما حركة انتقال من مكان الى مكان واما حركة انقباض و انبساط كما للاسفنجات والاصداف في غلفها فانها تتحرك حركات انبساط و انقباض ولو لم نشاهد منها هذه الحركة فكيف نعرف ان لها حس اللمس *

(الثانى) ذكروا ان قوى اللمس اربع الحاكمة بين الحار والبارد والحاكمة بين الرطب واليابس و الحاكمة بين الصلب واللين و الحاكمة بين الاملس والخشن وزاد بعضهم الحاكمة بين الثقيل والخفيف وذلك بناء على ان القوة

الواحدة لاتصدر عنها افعال مختلفة (قالوا) لكن هذه القوى لانتشارها في البدن ظنت قوة واحدة ولا استحالة في ان تكون الآلة الواحدة آلة للقوتين كما ان الرطوبة الجليدية فيها قوة باصرة وقوة لامسة *

(الثالث) قالوا من خواص قوة اللمس ان حاملها هو الواسطة ومن شرط الواسطة خلوها عن الكيفية التي تؤديها حتى تنفعل عنها انفعالا جديدا فيقع الاحساس به فالمدرك للحرارة والبرودة مثلا يجب ان لا يكون موصوفا بهما وليس ذلك لاجل انه لاحظ له منهما لانه مركب من العناصر الاربعة فهو اذاً لاجل ان تكون الكيفيات فيه الى الاعتدال حتى يحس بالخارج عنه فالاقرب الى الاعتدال اشد احساسا ولما لم تكن العناصر الاربعة البسيطة معتدلة الكيفيات لم تكن لها قوة اللمس فليس لها حياة اصلا *

(وزعم زاعمون) انا انما نعرف كون البهائم مدركة للمحسوسات وشاعرة بها لاجل طلبها ما يلائمها وهربها عما ينافرها وقد وجدنا مثل ذلك في العناصر البسيطة فان الارض تهرب من العلو الى السفل على طريقة واحدة والنار تهرب من السفل الى العلو على طريقة واحدة واذا حاولت النار الصعود فاذا عارضها في صوب حركتها معارض رجعت الى اسفل وصعدت من جوانبها وكل ذلك يدل على شعورها بما يلائمها وما ينافرها (هذا ما قيل) وبالجملة فاثبات الشعور والادراك للجمادات مما لا تميل النفس اليه *

(الرابع) القوة اللامسة كما انها تشعر بالكيفيات الاربع فكذلك تشعر بتفرق الاتصال مثل ما يحصل من الضرب وبعود الاتصال مثل ما يحصل من لذة الجماع فان سيلان الرطوبة اللزجة الحارة على العضو الشبيه باللحم القروحي كأنه بتفريقه يفيده اتصالا والنوع الاول من الادراك هو الالم والثاني هو اللذة

وتحقيق الكلام فيه ما قد مضى *

(الفصل الثاني في الذوق)

﴿ الفصل الثاني في الذوق وفيه ثلاثة مباحث ﴾

(البحث الاول) الذوق تالي اللمس وكأنه عبارة عن الشعور بما يلائم البدن ليطلبه واللمس شعور خاص بما ينافيه ليجتنب عنه والذوق مشروط باللمس لكنه لا يكفي فيه الملامسة بل لا بد من متوسط عديم الطعم وهو الرطوبة اللعابية المنبعثة عن المبلغة لتقبل الطعام ثم ان كانت الرطوبة عديمة الطعم ادت الطعوم بصحة وان خالطها طعم كما يكون للمرضى لم تؤد بصحة *

(البحث الثاني) ان هذه الرطوبة اما ان تتوسط على سبيل انه تخالطها اجزاء ذي الطعم مخالطة تنتشر فيها ثم تغوص في اللسان حتى تخالطه فيحسها واما ان تتكيف نفس تلك الرطوبة بتلك الطعوم من غير مخالطة فان كان الاول فلا فائدة في تلك الرطوبة الا في تسهيل وصول المحسوس الحامل لتلك الطعوم الى الحاس ويكون الحس بملامسة المحسوس من غير واسطة وان كان الثاني فيكون المحسوس بالحقيقة هو الرطوبة ويكون الحس به بلا واسطة وعلى كل حال لا يبقى بين الحس والمحسوس واسطة حتى لو كان المحسوس الخارج يتمكن من الوصول الى الحس من دون هذه الواسطة كان الذوق حاصلا كالحال في الابصار فلا بد من متوسط والحق ان كلا الوجهين محتمل *

(فان قيل) ما بال العفوصة تذاق وهي تورث السدد (فنقول) انها اولا تخالط بوساطة هذه الرطوبة جرم اللسان ثم تؤثر اثرها من التكثيف بعد المخالطة *

(البحث الثالث) ان قوة الذوق واحدة (واعترض) بعضهم على الحكماء القائلين بالقوى فقال انهم جعلوا قوة اللمس قوى متعددة لتعدد الملموسات فلماذا لم يجعلوا قوة الذوق متعددة بتعدد المذوقات (فنقول) لهم ان يجيبوا بانا

(الفصل الثالث في الشم)

انما اوجبنا ان يكون الحاكم على نوع واحد من التضاد قوة واحدة ليتم الشعور والتميز والطعوم وان كثرت الان فما بينها مضادة واحدة واما الملموسات فليس فيما بينها مضادة واحدة فان بين الحرارة والبرودة نوعا واحدا من المضادة وهو غير النوع الذي بين الرطوبة واليبوسة *

﴿ الفصل الثالث في الشم * وفيه بحثان ﴾

﴿ البحث الاول ﴾ ان الانسان يكاد ان يكون ابلغ الحيوانات في الشم الا انه اضعفها في بقاء مثله في خياله فان رسوم الروائح في نفس الانسان ضعيفة جداً ولذلك لا يكون للروائح عنده اسما الا من جهتين احداهما من جهة الموافقة والمخالفة بان يقال رائحة طيبة ورائحة منتنة والاخرى من جهة النسبة الى الطعوم فيقال رائحة حلوة وحامضة ويشبه ان يكون حال ادراك الانسان للروائح كحال ادراكات الحيوانات الصلبة } العيون للمبصرات فان ادراكها لها يكاد ان يكون كالتخيل غير المحقق واما كثير من الحيوانات الصلبة العيون فقوتها على ادراك الروائح قوية جدا بحيث لا يحتاج الى التنشيق (ونقول) ان مما لا شك فيه ان واسطة الشم جسم لا رائحة له وهو الهواء *

﴿ البحث الثاني ﴾ زعم بعضهم ان الرائحة انما تأدى بان تتحلل اجزاء من الجسم ذي الرائحة وتتبخر وتخالط المتوسط (واحتج عليه) بانه لو لم يكن كذلك لما كانت الحرارة تهيج الروائح بسبب الدلك والتبخير وما كان البرد يخفيها ومعلوم ان التبخير يذكي الروائح (وايضاً) نرى ان التفاحة تذبل من كثرة الشم فدل ذلك على تحلل اجزائها *

﴿ وزعم آخرون ﴾ ان الهواء المتوسط يتكيف بتلك الكيفية من غير ان يخالطه شيء من الجسم الذي له تلك الرائحة اذ لو كانت الروائح التي تملأ المحافل

} الصلبة

انما

(الفصل الرابع في السمع)

انما تكون بسبب تحلل شيء لوجب ان يكون الشيء ذو الرائحة ينقص وزنه ويقل حجمه وايضا فلانا نبخر بالكافور تبخيرا يأتي على جوهره كله فتكون معه رائحة منتشرة انتشارا الى حد ويمكن ان تنتشر تلك الرائحة في اضعاف تلك المواضع بالنقل والوضع في جزء جزء من ذلك المكان بل في اضعافه حتى تتشمم منه في كل واحد من تلك البقاع فيكون في مجموع تلك البقاع مثل الرائحة التي حصلت بالتبخير فاذا كان في كل واحدة من تلك البقاع الصغيرة يتبخر منه شيء فيكون مجموع الابخرة التي يتحلل منه في جميع تلك البقاع التي تزيد على البقعة المذكورة اضعافا مضاعفة للبخار الذي يكون بالتبخير او مناسباله فيجب ان يكون النقصان الوارد عليه في ذلك قريبا من ذلك او مناسباله لكن ليس الامر كذلك فتبين ان للاستحالة مدخلا في هذا الباب (والحق) ان كلا المذهبين صحيح وانه لا منافاة بينهما (ومنهم من زعم) ان ادراك الشم يتعلق بالمشموم حيث هو وهذا ابعد الوجوه *

﴿ الفصل الرابع في السمع ﴾

(اعلم) ان السمع هو ادراك الصوت وقد عرفت حقيقة الصوت وكيفية تأديته الى الصماخ فلنذكر ههنا فيما يتعلق بالسمع امورا وذلك بحثان *

(البحث الاول) ان السماع لا يحصل الا عند تأدي هذا الهواء المنضغط بين القارع والمقروع وهو ظاهر لوجوه خمسة *

(اما اولا) فلان ذلك التجويف اذا فسد او انسد بطل السمع *

(واما ثانيا) فلانه اذا كان بين الصائت والسامع جسم كثيف تعذر السماع اوصار عسرا *

(واما ثالثا) فلان من رأى انسانا يقرع بمطرقة على سندان فان كان قريبا منه

سمع الصوت مع مشاهدة القرع وكلما بعد حصل سمعه بعد زمان يضاهي طوله بعد المسافة *

(واما رابعا) فان من وضع فمه على طرف انبوبة ووضع الطرف الآخر من تلك الانبوبة على اذن انسان آخر وتكلم فيه فان ذلك الانسان يسمع ذلك الكلام دون سائر الحاضرين وذلك لتأدى الهواء فيه الى اذنه وامتناع ان يتأدى الى اذن الغير *

(واما خامساً) فانه عند اشتداد هبوب الرياح ربما لا يسمع القريب ويسمع البعيد لانحراف تلك الامواج الحاملة لتلك الاصوات بسبب هبوب الرياح من سمع الى سمع *

(فان قيل) لو ان انسانا تكلم من وراء جدار متخذ من الحديد وجب ان لا يسمع الذى فى الجانب الآخر من الجدار ذلك الكلام لانه ليس فى ذلك الجدار شيء من المنافذ ولو كانت قليلة فوجب ان تتشوش تلك الامواج ولا تبقى اشكال تلك الحروف كما خرجت عن حلق المتكلم (وايضا) فلان الانسان اذا تكلم حدث فى الهواء ذلك التموج فان تأدى ذلك بالكلية الى سمع شخص وجب ان لا يسمع غيره ذلك الكلام اذ ليس هناك الا ذاك التموج الواحد وان لم يتأد اليه بالكلية بل تأدى الى سمع كل واحد لبعضه وجب ان لا يسمع واحد منهم ذلك الكلام بتمامه *

(فنقول) اما الحائل الذي لا منفذ فيه اصلا فانه يمنع من السماع لانه كلما كانت المنافذ اقل كان السمع اضعف فوجب اذا لم توجد المنافذ اصلا ان لا يوجد السمع *

(وقوله) تلك المنافذ تكسر اشكال تموجات الحروف فنقول قد عرفت ان

الحروف

الحروف انما تكون باطلاق الهواء بعد حبسه على وجه مخصوص فيكون التموج الفاعل للحرف ليس مخصوصا بكل الهواء دون اجزائه بل انما هو حاصل فى كل واحد من اجزائه فاى جزء وصل حصل الشعور بما يفعله من الصوت (وهذا هو الجواب) عن السؤال الثانى *

(البحث الثانى) ان المسموع هو الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ فقط او هو محسوس والصوت القائم بالهواء الخارج عن الاذن ايضا محسوس والحق هو الاخير *

(والذى يدل عليه) انا اذا سمعنا الصوت ادركنا مع ذلك جهته وقربه وبعده ومعلوم ان الجهة لا تبقى منها اثر في التموج عند بلوغه الى التجويف فكان يجب ان لا ندرك من الاصوات جهاتها وقربها وبعدها لانها من حيث اتت دخلت بحركتها تجويف الصماخ فيدركها الصماخ هناك ولا يميز بين القريب والبعيد كما ان اليد تدرك بلمسها ما تلقاه ولا تشعر به من جهة اللمس الا حيث تلمسه ولا فرق بين وروده من ابعد بعد واقرب قرب لان اليد لا تدرك الملموس من حيث ابتدأ اولا في المسافة بل حيث انتهى وهنالك لا يبقى الفرق بين ان يكون قد جاء من قرب او بعد ولما كان التميز بين الجهات والقريب من الاصوات والبعيد منها حاصلا علمنا انا ندرك الاصوات الخارجية من حيث هى *

(فان قيل) انما ندرك الجهة لان الهواء القارع انما توجه من تلك الجهة وانما ندرك القريب والبعيد لان الاثر الحادث عن القرع القريب اقوى وعن البعيد اضعف *

(فنقول) اما الاول فباطل لان المصوت قد يكون على اليمين من السامع وقد يسد الانسان الاذن الذى يليه ويسمع صوته بالاذن اليسرى ومع ذلك

يحصل الشعور بكون المصوت على اليمين ولا يحصل التموج الى الاذن اليسرى الا بعد ان ينعطف عن اليمين فليس ادراك الجهة لان القارع انما جاء من تلك الجهة *

(واما الثانى) فهو باطل ايضاً والا لكنا لا ندرك البعيد القوى و القريب الضعيف ولكنا اذا سمعنا صوتين متساويى البعد مختلفين بالقوة و الضعف وجب ان نظن ان احدهما قريب والآخر بعيد ويشتبه علينا القوة والضعف بالقرب و البعد وليس الامر كذلك *

(فان قيل) فما السبب في الشعور بجهة الصوت (قلنا) قال صاحب المعتبر انا قد علمنا ان هذا الادراك انما يحصل اولا بقرع الهواء المتموج لتجويف الصماخ ولذلك يقبل من الابعد فى زمان اطول ولكن بمجرد ادراك الصوت القائم بالهواء القارع لا يحصل الشعور بالجهة و القرب و البعد بل ذلك انما يحصل بتتبع الاثر الوارد من حيث ورد ومابقى منه في الهواء الذى هو فى المسافة التي فيها ورد *

(و الحاصل) انا عند غفلتنا يرد علينا هواء قارع فيدرك عند الصماخ وذلك القدر لا يفسد ادراك الجهة ثم انا بعد ذلك نتبعه بتاملنا فيتأدى ادراكنا من الذي يصل الينا الى ماقبله فماقبله من جهته ومبدء وروده فان كان بقى منه شيء متأد ادركناه الى حيث ينقطع ويفنى وحينئذ ندرك الوارد ومدده ومابقى منه موجودا وجهته وبعد مورده وقربه ومابقى من قوة امواجه وضعفها فلذلك ندرك البعيد ضعيفا لانه يضعف تموجه حتى انه لم يبق فى المسافة اثر ينبهنا على المبدء لم نعلم من قدر البعد الا بقدر مابقي فلا نفرق بين الرعد الواصل الينا من اعالى الجو وبين دوى الرحى الذي هو اقرب منه الينا واذا كان

بالشعاع

بقربنا رجلان بيننا وبين احدهما قدر ذراعين وبيننا وبين الآخر قدر ذراع من البعد ولم نبصرهما بل سمعنا كلامهما عرفنا بسمعنا قدر المسافة من قرب احدهما وبعد الآخر هذا منتهى ماقيل *

(و قد بقى فيه بحث) و هو ان السمع هب انه يتبع من الذى وصل اليه الى ماقبله فماقبله ولكن مدرك السمع هو نفس ذلك الصوت واما الجهة فهى غير مدركة للسمع اصلا واذا لم تكن الجهة مدركة له لم يكن كون الصوت حاصلا في الجهة مدركا له فبقي ان يكون مدرك السمع هو الصوت الذى فى تلك الجهة لا من حيث انه فى تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط ومعلوم ان هذا الصوت لو كان حصوله فى جهة اخرى لكان صوتا فاذاً المدرك للسمع من المصوت الموجود فى الجهة المخصوصة هذا القدر الذى لا يختلف باختلاف الجهات فكيف يكون هذا موجبا لادراك الجهة وهذا الشك لابد وان يتفكر فيه *

﴿ الفصل الخامس في الرد على القائلين بان الابصار لاجل خروج الشعاع ﴾

(الفصل الخامس في الرد على القائلين بان الابصار لاجل خروج الشعاع)

(المذاهب) المشهورة بين الحكماء في الابصار ثلاثة *

(الاول) قول من يقول انه يخرج من العين جسم شعاعى على هيئة مخروط رأسه يلى العين وقاعدته تلى المبصر والادراك التام انما يحصل من الموضع الذي هو موقع سهم هذا المخروط *

(المذهب الثانى) قول من يقول الشعاع الذى في العين يتكيف الهواء بكيفيته ويصير الكل آلة فى الادراك *

(المذهب الثالث) ان الابصار انما يحصل بانطباع اشباح المرئيات بتوسط الهواء المشف في الرطوبة الجليدية و غرضنا من هذا الفصل ابطال القول

بالشعاع وللقائلين به ادلة *

(اولها) قالوا ان الانسان اذا رأى وجهه في المرآة فلا يخلو اما ان يكون لاجل ان تنطبع في المرآة صورة الوجه ثم تنطبع في العين صورة مساوية لتلك واما ان يكون لاجل ما نقوله من ان الشعاع يخرج من العين ويتصل بالمرآة ثم ينعكس عنها لصقالتها الى الوجه والاول باطل من وجوه *

(الاول) وهو ان صورة الوجه لو انطبعت في المرآة لانطبعت في موضع معين ولامتنع ان يتغير عن موضعه بزوال شيء ثالث كما ان الحائط اذا اخضر بسبب انعكاس الشعاع عن الاخضر اليه فان ذلك اللون يلزم موضعا واحدا ولا يختلف على المنتقلين وانت ترى صورة الشجر في الماء ينتقل مكانها عن الماء مع انتقالك فبطل القول بالانطباع *

(واما على القول) بالشعاع فعلة ذلك ظاهرة وهي ان الناظر اذا انتقل انتقل مسقط الخط الذي يرى به المرئي الى جزء آخر فيتخيل انه في ذلك الجزء الآخر (والثاني) هو ان الانسان يرى وجهه في المرآة ولا شك انه ليس في سطح المرآة بل هو كالغائر فيه البعيد عنه بل يخيل انه يقرب ممن تقرب منها ويبعد عمن تبعد عنها ثم لا يخلو اما ان يكون ذلك بعدا في غور المرآة وهو محال (اما اولا) فلانه ليس للمرآة ذلك الغور (واما ثانيا) فلان ما ينطبع في باطنه من الصور لا يرى فبقي ان يكون ذلك البعد بعدا في خلاف جهة غورها فيكون بالحقيقة انما ادرك الشيء الذي بذلك البعد من المرآة فلا يكون الشبح منطبعا فيها *

(الثالث) وهو ان ناظر الانسان قد يرى فيه غيره شبح مرئي لا يراه هو ولو كانت تلك الصورة منطبعة في الناظر لوجب ان يتساوي كل واحد

منهما في ادراكها *

(والرابع) انا نرى الجبل العظيم في المرآة ومن الممتنع ان تنطبع صورة العظيم في الجسم الصغير *

(والخامس) ان المرآة ان لم يكن لها لون امتنع ان تقبل الشكل كالهواء وان كان لها لون وانطبع فيها لون شيء آخر وجب ان يكون ساتر اللون الاول كما ان الخضرة اذا انعكست الى الجدار بسبب الضوء ستر لون الجدار وبالجملة كيف يعقل اجتماع اللونين في جسم واحد مع بقاء كل واحد منهما على حد الصرافة فثبت ان صور المرئيات لا تنطبع في المرايا وان السبب في ذلك هو الشعاع *

(وثانيها) ان احدنا اذا نظر الى ورقة رآها كلها ولا يتبين له من جملتها الا ما يمكنه ان تقرءه ولا يمكنه ان تقرء الا السطر الذي يحدق نحوه ثم كذلك في كل حال تقلب بصره من سطر الى سطر وليست العلة الا ان مسقط السهم من مخروط الشعاع اصح ادراكا ولو كان ذلك لاجل الانطباع فكل ما ادركه فقد انطبعت صورته فكان يمتنع ان يكون بعض المواضع اصح ادراكا من البعض *

(وثالثها) ان من قل شعاع بصره فان ادراكه للقريب اصح من ادراكه للبعيد لاجل ان المرئي متى كان بعيدا تفرق الشعاع واذا كان قريبا لا يتفرق واما الذي يكون شعاع بصره كثير الكنه يكون غليظا فان ادراكه للبعيد اصح بسبب ان الحركة في المسافة الطويلة تفيده رقة وصفاء فثبت المطلوب *

(ورابعها) ان الاجهر يبصر بالليل دون النهار والعلة فيه ان شعاع العين لقلته وضعفه يتحلل بشعاع الشمس فلا يقوى على الابصار والاعشى يبصر بالنهار دون الليل والعلة فيه انه مع عدم شعاع الشمس ناقص عن الكفاية *

(وخامسها) ان الابصار باحدى العينين عندما يغمض الاخرى اكمل من

الابصار عند ما تكونان مفتوحتين والعلة فيه ان الشعاع يهرب من العين المغمضة وينصب الى الاخرى *

(وسادسها) ان الانسان يرى في الظلمة كأن نورا قد انفصل من عينه واشرق على انفه وكذلك الانسان اذا اصبح ودعاه دهش الانتباه الى حك عينيه فانه يتراءى له شعاعات قدام عينيه وكذلك الانسان اذا غمض عينيه على السراج يرى خطوطا متصلة بين العينين والسراج وكذلك ترى عين الهرة في الظلمة كانها شعلة نار ولولا انفصال الشعاع لما كان الامر كذلك *

(وسابعها) ان الحواس الاربع انما تدرك بالمماسة كاللمس والذوق والشم الذى يستقرب الريح بالاستنشاق ليلاقيه وكالصوت الذى ينتهى به التموج الى السمع (اما البصر) فليس كذلك لانه لا يرى ما يكون في غاية القرب منه فضلا عما يكون مماساله ولا بد من الملاقاة فهى اما ان تكون لاجل انه ينتقل من المحسوس الى الحس شئ او لانه ينتقل من الحس الى المحسوس شيء والاول باطل لان صورة المحسوس عرض والانتقال عليه محال فتعين الثانى وهو ان يخرج من العين اجسام شعاعية فاذا لاقت المحسوس حصل الابصار

(وثامنها) ان كل فعل النفس يكون بآلة جسمانية فانه يحتاج فيه الى اتصال الآلة بمحل الفعل والا لم يكن ذلك المحل اولى بوقوع الفعل فيه من محل آخر واذا لم يكن بد من الاتصال وليس ذلك لاتصال المرئي بالعين لما ثبت من فساد القول بالانطباع فهو اذاً لاجل ان الآلة تحركت الى المرئى ولا يمكن ذلك الا بان تحدث كيفية من نور العين فى الهواء وتتصل بالمرئى (هذا مجموع) ادلة القائلين بالشعاع *

(اما ادلة المبطلين له) فالذى يدل على انه ليس الابصار لاجل خروج الاجسام الشعاعية

الشعاعية من العين اربعة امور *

(الاول) هو ان الشعاع بعد خروجه من العين اما ان يبقى اتصاله بالعين اولا يبقى فان بقى فاما ان يتصل بكل المبصرات اولا يتصل بكلها فان اتصل بكل المبصرات فقد خرج من البصر مع صغره جسم مخروطى عظمه هذا العظم وقد يضغطه الهواء ويدفعه وكذا الافلاك تضغطه وتدفعه وينفذ في خلاء ثم كما يطبق الجفن يعود اليه ثم يفتح فيخرج مثله وكما يطبق تعود الجملة اليه حتى كانه واقفة على بنية المغمض *

(فان قيل) انكم تجوزون ان يحل فى المادة مقدار عظيم بعد ان كان قد حل فيها مقدار صغير فلم لا تجوزون ههنا ان يقال الشعاع الذى خرج من العين وان كان صغير المقدار الا انه يصير عظيما *

(فنقول) انكرنا ذلك من قبل انه يجب ان يدفع العناصر والافلاك او ينفذ ذلك البعد المزيد فى ابعاد هذه الاجسام وكل ذلك محال ومن قبل انه يجب ان لا يتمكن الشخصان من رؤية شئ واحد لتمانع الجسمين الشعاعيين الخارجين من العين (واما ان كان) الشعاع لا يتصل بكل المبصرات بل يتشظى ويتفرق فيجب ان لا يحس بكل المرئى بل يحس بالمواضع التى تقع عليها تلك الاجزاء الشعاعية حتى لا يحس من الجسم الا تفاريق نقطته ويفوته الغالب (وايضا) اذا نظرنا الى الماء رأينا جميع الارض التى تحت الماء فان لم يكن قبل ذلك في الماء خلاء ثم نفذت فيه هذه الشعاعات الكثيرة وجب ان يزداد حجم الماء وان قيل بانه كان فى الماء خلاء فلم تكن تلك الفرج خالية مع نقل الماء وسيلانه الى الفرج وملئه اياها الا ان يقال الماء فرج كله او الغالب عليه الفرج وذلك محال هذا اذا خرج الشعاع من العين ولم ينفصل واما اذا انفصل عنها فهو اظهر

استحالة لانه يلزم ان يكون الحساس احس بمماسة ذلك الشعاع ويكون كمن يقول ان لامساً يقدر ان يلمس بيد مقطوعة (الا ان يقال) ان ذلك الشعاع محيل الهواء المتوسط وذلك هو المذهب الثانى وسنبطله *

(الدليل الثانى) ان حركة هذه الاجسام الشعاعية ليست طبيعية والا لكانت الى جهة واحدة واذ ليست طبيعية فليست ايضا قسرية لان القسر على خلاف الطبيعة وظاهر انها ليست ارادية فاذاً ليست لها حركة فليس الابصار لاجل حركة الشعاع واما حركة الاجسام الحاملة للاصوات الى الصماخ فهى قسرية لانها لاتحدث الاعن قلع اوقرع *

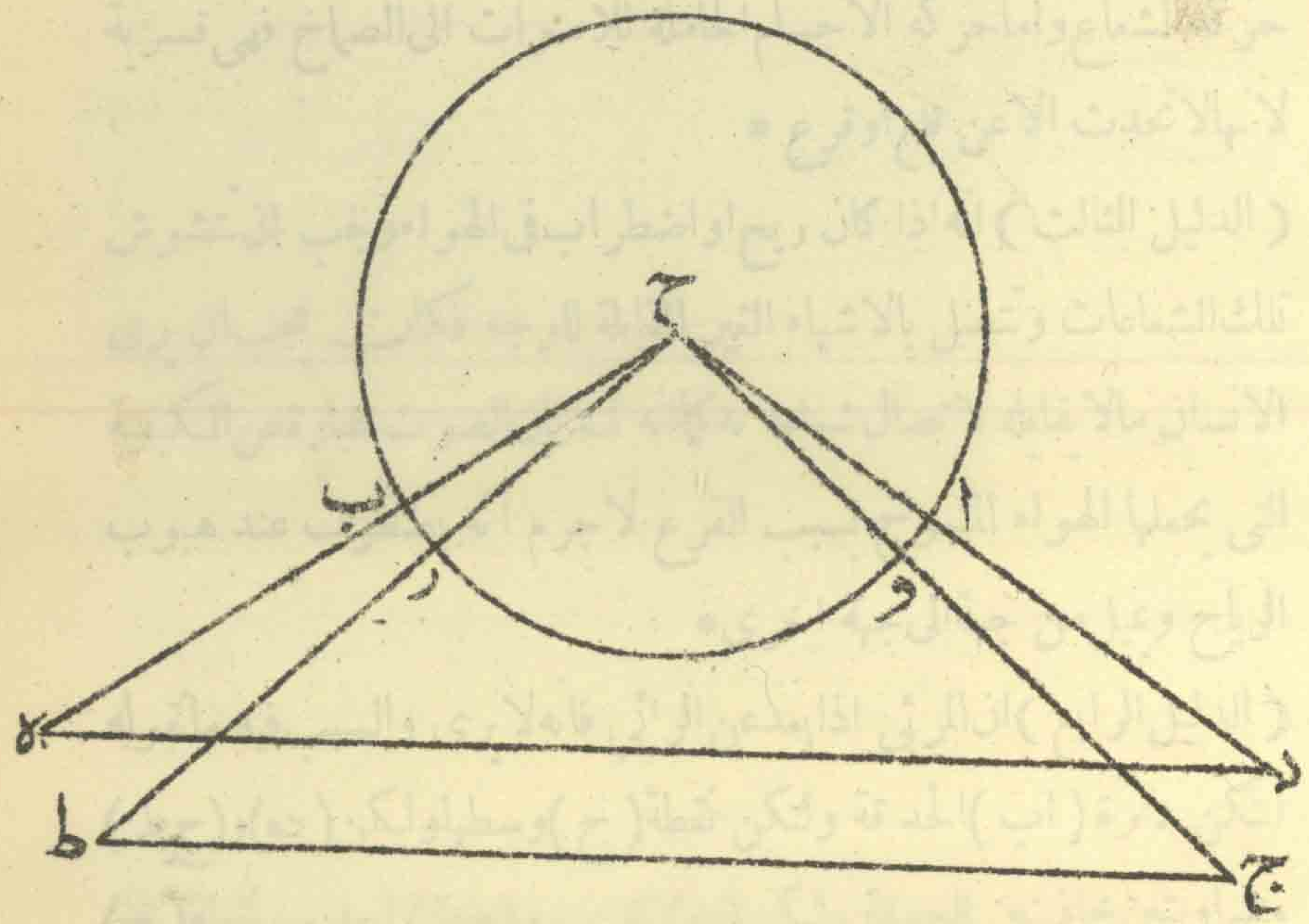
(الدليل الثالث) انه اذا كان ريح او اضطراب فى الهواء وجب ان تتشوش تلك الشعاعات وتتصل بالاشياء الغير المقابلة للوجه فكان يجب ان يرى الانسان مالا يقابله لاتصال شعاعه به كما انه لما كان الصوت عبارة عن الكيفية التى يحملها الهواء المتموج بسبب القرع لاجرم انه يضطرب عند هبوب الرياح ويميل من جهة الى جهة اخرى *

(الدليل الرابع) ان المرئى اذا بعد عن الرائى فانه لا يرى والسبب فيه ما تقوله لتكن دائرة (اب) الحدقة ولتكن نقطة (ح) وسطها وليكن (ده) و(جط) متساويتين محاذيتين للحدقة وليكن (ده) اقرب و(جط) ابعد من نقطة (ح) ولنخرج من (ح) خطين الى (ده) على شكل مثلث يقطعان دائرة الحدقة على (اب) ولنخرج خطين آخرين من (ح) الى (جط) يقطعان الدائرة على (ور) فتكون زاوية (اح ب) اكبر من زاوية (وحر) الشبح الذى فى الصغرى اصغر من الذى فى الكبرى ومعلوم ان هذا السبب انما يستقيم اذا جعلنا الزاوية موضعاً للابصار فاما اذا جعلنا القاعدة موضعاً للابصار فيجب ان يرى

الجسم

في المجلد الثاني

(٤) متعلقة بصفحة ٢٩٣



الجسم كما هو سواء خرج عن زاوية ضيقة اوغير ضيقة (٤) *

(ولقائل) ان يقول ان كان صغر الزاوية يوجب صغر الشبح الذي ينطبع فيها فانما يكون ذلك لاجل ان الكبير لا ينطبع في الصغير فكيف يجوز ارتسام صورة نصف العالم في مقدار عدسة وان جاز ان ينطبع الكبير في الزاوية الصغيرة لم يكن صغر الزاوية مما يوجب صغر الشبح و حينئذ فلا ينتفعون بهذه الحجة *

(واما ما يدل) على انه ليس الابصار لاجل حدوث كيفية في الهواء فامران (الاول) لو كان الابصار لاجل استحالة الهواء من حالة الى حالة بعين المبصر لكان كلما كان الناس اكثر كانت هذه الحالة اقوى فيلزم ان المبصرين اذا ازدحموا ان يكون حدوث هذه الهيئة في الهواء اقوى وان يكون قوي البصر اشد احالة للهواء الى هذه الكيفية من ضعيف البصر و التوالي باطلة فالمقدم باطل *

(فان قيل) لم لا يجوز ان يقال الهواء للطافته يقبل من البصر اقصى الممكن في تلك الكيفية فلاجرم انه لا يزداد حال تلك الكيفية عند اجتماع المبصرين (فنقول) اذا اجتمع المبصرون و فتحوا اعينهم دفعة واحدة فلا يخلو اما ان تكون تلك الكيفية الحاصلة عند اجتماعهم اقوى مما كانت عند انفراد المبصر الواحد اوليست اقوى فان كانت اقوى فهو المطلوب وان لم تكن اقوى لم يكن حدوث تلك الكيفية عن بعض الابصار اولى من حدوثها عن غيره فيلزم ان تجتمع على المعلول الشخصي علل مستقلة وذلك محال على ما ثبت *

(الامر الثاني) انا نعلم بالضرورة ان النور الذي يخرج من عين العصفور يستحيل ان يقوى على ان يحيل ما بينه وبين الكواكب الثابتة الى جوهره بل

(٤) ثمرة الشكل الرابع ١٢

ذلك العصفور او الانسان او الفيل لو كان نوراً كله لما امتد ولا احال من الهواء عشرة فراسخ فضلاً عن ان يحيل ما بينه و بين الثوابت وان لم يكن ذلك جلياً فلا جلي في العقل *

(واما الجواب عما احتجوا به اولا) فنقول انكم بينتم ان ادراكنا الشيء في المرآة ليس لاجل انطباع صورة ذلك الشيء في المرآة وذلك حق اما لم قلتم انه يلزم من ذلك ان يكون ذلك لاجل خروج الشعاع عن العين ولم لا يجوز ان يقال ان من شان المرئي اذا قابل البصر و بينهما مشف و المرئي مضيء بالفعل ان يرى ذلك المرئي و يكون المشف مؤدياً بمعنى انه شرط لحصول الابصار ثم ان اتفق ان كان الجسم ذو الشبح صقيلا رؤى معه جسم آخر نسبته من الصقيل نسبة العين من الصقيل لا بان يتشبح الصقيل بصورة شيء بل بان يكون ابصاره شرطاً لابصار الجسم الذي يكون بينه و بين العين على النسبة المخصوصة (واكثر) ما يتعجب من هذا انه كيف يرى ما لا يقابل العين ولا ينطبع صورته في المقابل وهذا ليس فيه الا التعجب من جهة الندرة فقط ولو كانت العادة من التاثيرات الطبيعية على ان عامتها تحصل بالمحاذاة لا بالمماسة لكان اذا اتفق ان يقال في شيء واحد انه يؤثر بالمماسة فلا يتعجب منه وكذلك الحال في التعجب الذي يعرض من وجود جسم يؤثر على وضع غير متعارف في تاثير الاجسام واما ان ذلك ممتنع فلا برهان عليه بل هو الحق اذ الصقيل غير قابل لصورة ما يقابله على ما ثبت بالبراهين بل يكون شرطاً لحصول الادراك به كما ان المشف شرط الا ان المشف شرط لحصول الابصار المحاذي والصقيل شرط لحصول ابصار محاذي المحاذي والبرهان يمنع من صحة غيره و على الجملة فليس يلزم من بطلان انطباع الصورة في المرآة صحة القول بانعكاس الشعاع الخارج من العين اليها عنها

صحة

الى الوجه اذ ليس يحيط هذان القسمان بالنقيضين حتى يلزم من فساد احدهما صحة الآخر *

(والجواب عما احتجوا به ثانيا) يبتني على قاعدة وهي انا لا ننكر ان يكون في العين اجسام شعاعية لامعة وهي التي تسمى الروح الباصرة و لا ننكر انه يرتسم بين العين والمرئي مخروط متوهم كما ذكرنا في علة رؤية الكبير من البعيد صغيراً لكنا نقول المحسوس لا يرى من جهة قاعدة المخروط بل من جهة الزاوية اعني العضل المشترك بين الجليدية وبين المخروط المتوهم ثم ان لتلك الزاوية ما هو بمنزلة مسقط السهم من المخروط كانه ينفذ من مركز العين الى ما يحاذيه ومنه الى ما هو بمنزلة المحيط او المقارب للمحيط وان قوة الشعاع المصبوب في الرطوبة الجليدية عند سهمه اذ التاثير يتوجه اليه من الاطراف فتكون الاستنارة بالافراط هناك فلذلك تكون الصورة المنطبعة فيه اظهر وادراكه اقوى والذي يلي اطرافه فهو اضعف *

(والجواب عما احتجوا به ثالثا) ان الجليدية تشتد حركتها عند تبصر البعيد وذلك مما يحلل الروح الرقيق فلا جرم من قل شعاع بصره لا يرى البعيد لانه بالتحلل ينقص عن القدر المحتاج اليه واما اذا كان الروح غليظاً فانه يرق بالحركة فلا جرم يقوى ادراكه للبعيد دون القريب *

(والجواب عما احتجوا به رابعا) انا لا ننكر ان في العين اجساماً شعاعية هي مركب القوة الباصرة فعلة الجهر هي ان تبلغ تلك الاجسام في الرقة والقلة الى حد تتحلل في ضوء الشمس وعلة العشى رطوبة العين وغلظها او رطوبة الروح وغلظه ونحن لا نمنع ان نقصان الاجسام الشعاعية المصبوبة في العصبة المجوفة او غلظها يمنع من الابصار والخلاف في انه هل يخرج الشعاع من العين

ام لا وليس ينتج شيء مما قالوه هذا المطلوب *

(والجواب عما احتجوا به خامساً) ماذكرناه الآن فانا لا ننكر ان الروح الباصرة تارة تتحرك الى الباطن وتارة الى الظاهر فاذا غمضت احدى العينين هربت تلك الارواح من التعطل والظلمة ومالت الى العين الاخرى لان المنفذ فيهما مشترك وليس يلزم من ذلك ان يكون في طبع ذلك الشعاع خروج وسفر الى اقطار العالم *

(والجواب عما احتجوا به سادسا) هو ايضا ذلك فانا لا ننكر الشعاع الذي في العين فاذا كانت ظلمة اضاء ذلك الشعاع قدامه بكيفية تفيد هالا لانه يخرج من العين ويتصل به ويجوز ان يكون المس والحك يحدث اشعة نارية لطيفة في الظلمة كما يتفق من مس ظهور السنانير السود وامرار اليد على الحدقة واللحية في الظلمة ولا يبعد ان تكون الحدقة مما يلمع في الليل ويلقي شعاعها على ما يقابلها فان عيون كثير من الحيوانات بهذه الصفة كعين الهرة والاسد والحية ولذلك كانت هذه الحيوانات ترى بالليل لقوة عيونها *

(والجواب عما احتجوا به سابعا) انا ما نقول انه تنتقل الصورة من المحسوس الى الحس بل نقول ان البصر يقبل في نفسه صورة من المبصر مشاكلة للصورة التي له والمحسوسات التي لا تحس الا مع المماسة كاللمس والذوق فليس يسلب الحاس صورها بل يوجد فيها مثل صورها وليس بمستبعد ان يكون من الاشياء ما لا ينفعل الا عن الملاقي ومنها ما لا ينفعل الا عن المحاذي مثل الابصار فانه لاحتياجه الى توسط شفاف وهو الهواء والى كون المرئي مضيئا وكلاهما لا يوجدان عند ملاقاة الحاس والمحسوس فلاجرم يمتنع ان ينفعل عن الملاقي بل لا ينفعل الا عن المحاذي ولما لم يكن على فساده حجة لم يجب انكاره *

(والجواب عما احتجوا به ثامنا) انه ليس القول بالشعاع والقول بالانطباع محيطين بطرفي النقيض حتى يلزم من فساد الانطباع ثبوت الشعاع فبطل جميع ما قالوه *

﴿الفصل السادس في اثبات الشعاع داخل العين﴾

(الفصل السادس في اثبات الشعاع داخل العين)

(انكر محمد بن زكريا) وجود الشعاع في جسم الانسان وزعم ان النور لا يوجد الا في النار او الكواكب واما الاجسام الكثيفة ومافي بواطنها فالاولى بها الظلمة وكيف يعقل داخل الدماغ مع تستره بالحجب الكثيفة جسم نوراني *

(اما الشيخ) فانه اعترف بذلك لان جالينوس لما احتج ببعض الشبه التي حكيناها على خروج الشعاع من العين اجاب الشيخ عنه بان ذلك يدل على وجود الشعاع في العين ولا نزاع فيه لكن لم قلتم ان ذلك الشعاع يخرج فلنذكر تلك الادلة مرة اخرى على ان نجعلها ادلة على وجود الشعاع في العين لا على خروج الشعاع عنها والنظر في اجوبة محمد بن زكريا عنها وتلك الادلة اربعة *

(الاول) ان ما كان من الحيوان كثير ضياء العين فانه اذا نظر نحو انفه رأى عليه دائرة من الضياء فيدل على ان في العين نورا *

(الثاني) ان كثيرا من الناس يعرض لهم عقب النوم الطويل اذا فتحوا اعينهم ان يبصروا ما قرب منهم هنيهة ثم يفقدون ذلك فيدل ذلك على امتلاء العين من النور في ذلك الوقت *

(الثالث) انا اذا غمضنا احدى العينين اتسع ثقب الناظر من الآخر فنعلم يقينا انه يملؤه جوهر جسمي *

(الرابع) انه لولا انصباب اجسام نورانية من الدماغ الى العين لكان جعل

عصبتى الابصار مجوفتين عديم الفائدة (اجاب محمد بن زكريا) اما عن الاول فقال ان ذلك ليس بسبب النور الذى في العين بل لان النور الخارج اذا وقع على القرنية انعكس على الانف كما ينعكس النور عن الماء والمرآة على الجدران *

(واما عن الثانى) فقال ليس السبب فى ذلك ماذكروه بل السبب ان العين تجيئها في وقت النوم رطوبات تغذوها مشابهة لها في الصفاء والرقة غريزية كثيرة جدا ولذلك تنتو العين على النوم وتغور على السهر فلذلك تكون اذكى حسا واسرع تأثراً من الاشباح وايضا فعهدها بالتأثر عن الاشباح عهد طويل محا اثر الاشباح عنها كلها ولم يبطل الطول الذى عهدها عادة التأثر فلاجرم كان الاحساس في ذلك الوقت اتم *

(واما عن الثالث) فقال انه لولم يتسع ثقب العين الالانه يجرى اليه جسم عند تغميض الاخرى لم يكن يتسعان جميعا فى حالة ويضيقان فى حالة اخرى وقد نجد النواظر كلها تتسع في الظلمة وتضيق في النور وذلك بسبب ان النور الشديد التاثير يؤذى الحس والظلمة مانعة من الابصار والابصار انما يوجد بالاعتدال فلاجرم اتسع حال الظلمة ليقوى بذلك على الابصار ويضيق حال الضوء ليدفع الموذى (واذا ظهر ذلك فنقول) انا اذا غمضنا احدى العينين اتسعت الاخرى لينكشف من الجليدية مقدار ما استتر عنها من العين الاخرى او يقارب ذلك باكثر مما يمكن لا لان جسما انصب اليها وان سلمنا ان جسما انصب اليها لكن لم قلتم ان ذلك الجسم مستنير شعاعى *

(واما عن الرابع) فقال ليست الفائدة فى تجويف العصبتين ان يجرى فيهما النور من الدماغ الى العين لان جرى هذا النور عديم الفائدة واذا كان لا يمكنه ان ينفذ فى الطبقة القرنية على صلابتها وعدم المنفذ والثقب والشق فيها بل

الفائدة

الفائدة ان لا يكون بين الاشباح المنطبعة فى الرطوبة الجليدية وبين الروح الذى في بطون الدماغ حائل كثيف لان الحائل الكثيف يمنع من تأدى الشبح فهذا هو فائدة المنفذ لا ماقالوه *

(فهذه جملة) ما قاله محمد بن زكريا فى هذا الموضع والصحيح وجود النور فى العينين (والدليل عليه) ان الذى يقوم من النوم اذا حك عينيه في الظلمة فانه يبصر انفصال خطوط شعاعية عن عينيه (وقول ابن زكريا) ان النور مخصوص بالنار والكواكب باطل بما يشاهد من ان من امر يده على ظهور السنانير السود فى الليالى او على لحيته فانه يظهر هناك نور فبطل ماقاله *

(الفصل السابع في الانطباع)

﴿ الفصل السابع في الانطباع وادلة المختلفين فيه ﴾

(اما المثبتون) فقد تمسكوا بامور ثمانية (اولها) ان الابصار اما ان يكون بالشعاع او بالانطباع وقد بطل الاول فتعين الثانى *

(وثانيها) انا نتخيل القطرة النازلة خطا والنقطة التى تدار دائرة والقطرة والنقطة في الخارج ليست خطا ولا دائرة فبقى ان السبب فيه ان تكون صورة القطرة في الفوق ثم صورتها في التحت ثم امتدادها فيما بين ذلك منطبعة فى العين وليس يمكن ان يكون ذلك الا لاجل ان يكون شبح ما تقدم باقيا في العين ثم يلحقه شبح ما تأخر ويجتمعان على هيئة الامتداد حتى يصير الخط محسوسا *

(وثالثها) ان شبح المرئى يبقى فى الخيال حتى يمكننا تخيله متى شئنا فاذا كانت القوة الخيالية تاخذ شبح المتخيل فكذلك القوة الباصرة *

(ورابعها) ان من نظر الى الشمس نظرا طويلا ثم اعرض عنها فانه تبقى صورتها فى العين مدة وذلك يوجب ما قلناه *

(وخامسها) ان الاحساس بسائر الحواس ليس لاجل ان يخرج منها شيء ويتصل بالمحسوس بل لاجل ان صورة المحسوس تاتيها فكذلك الاحساس بالبصر يجب ان لا يكون لاجل خروج الشعاع عنه الى المبصر بل لاجل ان صورة المبصر تاتيه وذلك يدل على فساد الشعاع وصحة الانطباع *

(وسادسها) انه لولا ان الابصار لاجل انطباع الاشباح في الجليدية لكانت خلقة العين على طبقاتها ورطوباتها وشكل كل واحد منها وهيئته معطلة فان الفائدة في كون الجليدية بيضاء صافية ان تستحيل من الالوان والفائدة في تفرطحها انها لو كانت خالصة الاستدارة لكانت لا تلقى من المحسوس الا اليسير فلما عرضت قليلا صارت آخذة منه اجزاء كثيرة والعنبية انما ثقب وسطها لئلا يمنع وصول المحسوس الى الرطوبة الجليدية والقرنية انما لم تثقب لانها رقيقة بيضاء صافية فلا جرم لا تمنع الضوء ولا الشبح الذي يؤديه الهواء من النفوذ داخل العين حتى يصل الى الجليدية *

(وسابعها) ما ذكرنا من ان روية الاشياء الكبيرة من البعيد صغيرة انما كان لضيق زاوية الابصار وذلك لا يتأتى الا مع القول بالانطباع *

(وثامنها) ان الممرورين قد يبصرون صورا مخصوصة ممتازة عن سائر الصور وتلك الصور لا بد ان تكون امورا وجودية لانه لا معنى للموجود الا ما يكون ثابتا ممتازا عن غيره ثم ليس لتلك الصور وجود في الخارج فاذاً حصولها في المبصر اما في نفسه او في جزء من اجزائه فان الخلاف في ان هذا الانطباع في النفس او في جزء بدني غير الكلام في اصل الانطباع واذا ثبت في بعض المواضع ان الابصار لاجل الانطباع فليكن في جميع المواضع كذلك ضرورة انه لا فرق (هذا مجموع) ما يمكن ان يتمسك به مثبتوا الانطباع *

(ولقائل

(ولقائل ان يقول) اما الاول فانما يلزم من فساد القول بالشعاع صحة القول بالانطباع اذا كانا نقيضين او في قوتهما وليس الامر كذلك فانه من المحتمل ان يقال الابصار شعور مخصوص والشعور حالة اضافية فمتى كانت الحاسة سليمة والموانع مرتفعة وسائر الشرائط حاصلة حصلت هذه الاضافة للمبصر من غير ان يخرج عن عينيه جسم او تنطبع فيه صورة واذا كان ذلك محتملا سقط الاستدلال *

(واما الثاني) فلم لا يجوز ان يقال القطرة يرتسم شكلها في الهواء زمانا قليلا حتى يحصل الاحساس به *

(فان قالوا) الهواء شفاف فلا يقبل اللون والشكل وايضا فبتقدير ان يكون قابلا لهما ان حصولهما فيه اذا كان معلولا لحصول الجسم الملون المشكل فيه وجب ان لا يبقى اللون والشكل بعد مفارقة ذلك الجسم عن ذلك الهواء *

(فنقول) الجليدية اما ان تكون ملونة او تكون عديمة اللون فان كانت ملونة فاذا قدرنا انطباع لون آخر فيها فحينئذ يجتمع فيها لونان ويحصل من امتزاجهما لون آخر فحينئذ لا تكون الجليدية مؤدية لون المرئي كما هو وان كانت عديمة اللون كانت مثل الهواء في ذلك فان امتنع انطباع الاشباح في الهواء لكونه شفافا امتنع ذلك ايضا في الجليدية وان جاز ان تبقى في الجليدية صورة كون الجسم في حيز مخصوص عند خروجه عن ذلك الحيز جاز ان تبقى في الهواء صورة كونه فيه لحظة قليلة بعد مفارقته عنه وايضا فلانكم تجعلون المدرك للقطرة النازلة خطا مستقيما هو الحس المشترك فكيف جعلتموه الآن دليلا على انطباع المحسوسات في الباصرة *

(واما الثالث) فهو مجرد تمثيل ثم الفارق انا اثبتنا الاشباح الخيالية لانه لما لم يمكن

ان تحصل صورة معدومة في الخارج لم يكن بد من اثباتها في الخيال واما الابصار فلانه لما امتنع ابصار مايكون معدوما في الخارج لم يكن بنا حاجة الى اثبات صورة منطبعة في القوة الباصرة بل امكننا ان نقول الابصار حالة اضافية مخصوصة بين القوة الباصرة وبين المبصرات الموجودة في الخارج *

(واما الرابع) فهو ضعيف جدا لانا اذا غمضنا العين لم تكن الصورة باقية في الباصرة بل في الخيال فاين احدهما من الآخر *

(واما الخامس) فهو مجرد مثال فلا يلتفت اليه *

(واما السادس والسابع) فليستا بحجتين برهانيتين اذ من الجائز ان تكون لخلقة العين على طبقاتها ورطوباتها فائدة اخرى سوى الانطباع ويكون لابصار الشيء الكبير من البعيد صغيرا علة سوى ماذكرتموه من تصغر محل الانطباع لاسيما وقد بينا انه لا يمكن ان تكون العلة في ذلك تصغر محل الانطباع *

(واما الثامن) فهو حجة دالة على اثبات الانطباع في هذا النوع من الاحساس ولكن لايدل على ان ابصارنا للامور الموجودات في الخارج لاجل انطباع صورها (اللهم) الا ان يقيسوا احدهما على الآخر وذلك غير ملتفت اليه في العلوم *

(واما ادلة نفاة الانطباع) فستة (الاول) ماذكره جالينوس وهو الذي عليه تعويل القوم ان الجسم لا ينطبع فيه من الاشكال الا ما يساويه فلو كان الابصار نفس الانطباع او لاجل الانطباع لاستحال منا ان نبصر الا مقدار نقطة الناظر لكنا ننظر نصف كرة العالم فبطل القول بالانطباع (وقد ذكر) عن هذه الحجة جوابان ومعارضتان *

(اما الجوابان) (فاحدهما) ان الجسم الصغير مساو للجسم الكبير في قبول الانقسامات

الانقسامات الغير المتناهية فلم لا يجوز ان يقبل شكله (وثانيهما) هب ان البصر لا ينطبع فيه من الشكل الا مايساويه لكن لم لا يجوز ان يقال انه انما يدرك المدرك من الشيء جزأ صغيرا بعد جزء صغير وهو قدر ما يحاذيه منه ولكن لسرعة انتقالاته من جزء الى جزء في زمان قصير يظن الرائي انه رأى الكل دفعة *

(واما المعارضتان) فاحداهما انا نرى نصف كرة العالم في المرآة وذلك لاجل انطباع تلك الصورة فيها فاذا جاز ذلك في المرآة جاز ايضاً في البصر (وثانيتهما) انا نتخيل جبلا من ياقوت وبحرا من زيبق وهذه الصورة الخيالية لا محالة موجودة لان تلك الصورة متميزة عن سائر الصور بخصوص وصفها ولا معنى للموجود الا ذلك بل المرورون قد يشاهدون صورا عظيمة هائلة وتلك الصور امور موجودة ولا بد لها من محل فان كان محلها شيئا جسمانيا من بدننا فحينئذ تكون الصورة العظيمة منطبعة في محل صغير واذا عقل ذلك في موضع فليعقل مثلها في الابصار وان كان المدرك لذلك هو النفس فنقول (اما اولا) فاستدل على ان المدرك للامور الجزئية يستحيل ان يكون هو النفس *

(واما ثانيا) فلانه اذا عقل انطباع صور المبصرات والمتخيلات في النفس في بعض المواضع فليعقل مثله في جميع المواضع فحينئذ يكون القول بان الابصار لاجل انطباع صور المبصرات في الرائي حاصلا ويكون النزاع واقعا في محل ذلك الانطباع وذلك شيء آخر *

(واما ثالثا) فلانه اذا عقل انطباع الصورة العظيمة في النفس مع ان النفس لا مقدار لها ولا حجم اصلا فلئن يعقل انطباع الصورة العظيمة في الحجم الصغير كان اقرب لان مناسبة المقدار العظيم من المقدار الصغير اقرب من

مناسبة المقدار العظيم مع مالا مقدار له اصلا *

(والجواب) اما الاول فهو فى غاية الركاكة لان الجسم الصغير وان كان مساويا للجسم العظيم فى عدد الاقسام الممكنة لكنه لا يساويه فى مقادير الاقسام فيستحيل ان يقبل شكله *

(واما الثانى) فهو ايضاً باطل لان البصر ان كان يدرك من الجسم شيئا بعد شئ فاما ان يكون ادراك الجزء الاول يمحى قبل ادراك الجزء الثاني واما ان يجتمع ادراكات تلك الاجزاء وصورها فان كان الاول فحينئذ لم يجتمع عند البصر اجزاء المدرك بتمامها بل ابدا لا يكون عند البصر الا جزء واحد وذلك باطل لانه يلزم منه ان لا تدرك مقادير الاشياء وان لا تدرك مخالفات بعضها لبعض لان الحكم بكون احدهما مخالفا للآخر في الشكل والمقدار انما يمكن بعد حضور المقضى عليه واما ان اجتمعت ادراكات الاجزاء عاد المحال من انطباع الصورة العظيمة فى المحل الصغير *

(واما الثالث) وهو المعارضة بانطباع صور الاشياء في المرآة فهو باطل لانا بينا بالادلة القاطعة ان صور المرئيات غير منطبعة فى المرايا وبينا سبب روية الاشياء في المرآة في فصل مقدمات الهالة وقوس قزح فلا نعيده *

(واما الرابع) وهو السؤال الجيد فانه لا شك ان الصور الخيالية والصور التى يشاهدها الممرورون امور لا بد لها من محل فان جعلنا محلها شيئا جسمانيا من البدن سقطت الحجة المذكورة من اصلها ولكنا نعلم قطعا مع ذلك ان العظيم لا ينطبع فى الصغير بل الاولى ان يضم هذا الكلام الى الحجة المذكورة ويجعل المجموع دليلا على ان محل هذه الصورة هو النفس ولا شك انا اذا قلنا كذلك فقد سلم اصل الانطباع وبقي النزاع فى ان محل الانطباع هو النفس او شئ

آخر (فاما الذي) يحتجون به على ان النفس لا ينطبع فيها صور الجزئيات فسيأتى الكلام عليه وقولهم انطباع المقدار العظيم فى المحل الصغير اقرب الى العقل من انطباع المقدار العظيم فيما لا مقدار له *

فنقول للشيخ واصحابه هذا الكلام لا يتاتى منك لان محل المقدار هو الهيولى التى لا مقدار لها فى ذاتها فاذا كان هذا مذهبا لك فكيف يمكنك انكار هذا الكلام وايضا فلان المعلوم بالبديهة ان كل مقدارين ينطبعان فاما ان يتساويا او يتفاضلا ومتى تفاضلا كانت الفضلة خارجة واذا كان كذلك امتنع انطباع المقدار العظيم في المحل الصغير واما الشئ الذى لا مقدار له فانه يستحيل ان يوصف بانه اصغر من مقدار آخر او اكبر منه فحينئذ لا يلزم من حلول المقدار العظيم فيه خروج بعض ذلك المقدار عن المحل فظهر الفرق فهذا ما يمكن ان يقال فى هذه الحجة *

(الدليل الثانى) لو كان الابصار لاجل الانطباع لما كنا نفرق بين القريب والبعيد فان المبصر اذا كان هو الشبح المنطبع فى العين فذلك الشبح لا يختلف حاله بان يرتسم من شيء بعيد او من شيء قريب كما ان الجسمين اذا حضرا عند الرائي احدهما من مكان بعيد والآخر من مكان قريب فان الرائى لا يميز من حيث الابصار بان احدهما جاء من مكان قريب والآخر من مكان بعيد ولما كان الاحساس بالقرب والبعد حاصلا بطل الانطباع *

(ولقائل ان يقول) لم لا يجوز ان ينطبع في عين الرائى صور المسافات الطويلة والقصيرة فلا جرم صح منه ان يدركها والذى يدل عليه انا نتخيل امورا لا وجود لها فى الخارج على مسافات مخصوصة من القرب والبعد فاذا كانت تلك الاشياء معدومة في نفسها كان ما بينها من القرب والبعد معدوما يضافي

الخارج ثم انا قد نتخيل ذلك القرب والبعد وكذلك المرور وقد نشاهد ذلك القرب والبعد فدل هذا على انطباع صور المسافات في القرب والبعد وذلك يبطل هذه الحجة *

﴿ واعلم ﴾ انه يمكن تقرير هذه الحجة بوجه آخر فيقال انا ندرك المقادير ويستحيل ان يكون ذلك لاجل انطباع مثل المقادير فى الحس لان الحس ذو مقدار فلو انطبع فيه مقدار آخر لزم اجتماع المقدارين في مادة واحدة وذلك محال *

﴿ ولقائل ان يقول ﴾ هذا انما يلزم اذا جعلنا المبصر شيئا جسمانيا اما اذا جعلناه هو النفس اندفع المحال *

﴿ الدليل الثالث ﴾ ان الرطوبة الجليدية ان كانت غير ملونة وجب ان لا تتشبه(١) بالاشكال والالوان كالهواء وان كانت ملونة لزم محالان (اولهما) ان يختلط لون المرئى بلونها فحينئذ لا يحصل الاحساس الصادق بلون المرئي كما ان صاحب اليرقان يحس بالاشياء على لون الصفرة (وثانيهما) ان الجسم الملون اذا انطبع على سطحه شكل وصورة لم يتأد الشكل الى ماوراءه فلو كانت الجليدية ملونة لم تتأد الاشباح الى ماوراءها من ملتقى العصبتين وذلك محال على ما سنبينه

(الدليل الرابع) ان صور المبصرات لو انطبعت فى الجليدية لكان يمكننا ان نحس تلك الصور منطبعة فيها كما ان الخضرة متى انعكست عن الجسم الاخضر الى الجدار امكننا ان ندرك تلك الخضرة ولكنا اذا نظرنا الصورة المنطبعة في الجليدية وجدناها تختلف مواضعها بحسب اختلاف مقامات الناظرين فلو كانت الصور منطبعة لكان محل انطباعها معينا فما كان يختلف بحسب اختلاف المقامات فلما اختلف علمنا ان الصور غير منطبعة *

﴿ ولقائل ان يقول ﴾ ان هاتين الحجتين انما تلزمان من اثبت الانطباع

(١) تتشبح ١٢

في

فى الجليدية ونحن لانقول بذلك *

﴿ الدليل الخامس ﴾ قال جالينوس انه لو كان يخرج من المبصر شيء الى الجليدية لكان قد نقص المبصر واضمحل على طول الزمان (وهذا) في غاية السقوط لان اصحاب الانطباع لا يقولون بانه ينتقل بعض اجزاء المرئي الى عين الرائى بل يقولون ان مقابلة الجليدية للمرئى سبب لاستعدادها لان تحدث فيها صورة مساوية لصورة المرئى فتلك الصورة الحادثة هي الابصار والادراك *

﴿ الدليل السادس ﴾ ان الفاعل الجسمانى لا يمكنه ان يفعل فى الجسم البعيد الابعد فعله فى الجسم القريب فلو كان المرئى قد فعل اللون المخصوص والشكل المخصوص فى العين لكان قد فعلهما في الهواء المتوسط بين الرائى والمرئى ولو كان كذلك لما كنا نرى جسما احمر الا ويحمر الهواء والحس يبطل ذلك بل البيت اذا كان احد جدرانه احمر والآخر اخضر فاذا نظر واحد الى الجانب الاحمر والآخر الى الجانب الاخضر وجب ان يصير ذلك الهواء احمر واخضر معا وذلك محال *

﴿ وجوابه ﴾ انا لانسلم ان الفاعل الجسمانى لا يفعل فى الجسم البعيد الابعد ان يفعل ذلك الفعل فيما هو اقرب اليه من الاول فان ذلك دعوى لا دليل على صحتها فلا يلتفت اليها الا انا متى جوزنا ذلك لزمنا ان لا نستبعد ان يتسخن الواحد منا بنار على مائة فرسخ وان لم يتسخن الهواء الذى بيننا وبينها فليتفكر فيه *

﴿ واعلم ﴾ ان القائلين بالانطباع في الرطوبة الجليدية اكثرهم زعموا ان الابصار هو نفس حصول شبح المرئى وصورته في عين الرائى *

(ومنهم) من زعم ان الابصار حالة اضافية توجد اما معلولة للصورة المنطبعة او مشروطة بها *

(و القول الاول باطل) من ثلاثة اوجه (الاول) ان الابصار لو كان عبارة عن مقارنة صورة المرءى للرائى لوجب ان تكون القوة الباصرة تبصر مادتها لان مقارنة شكل محل القوة الباصرة ولونها لها اقوى واتم من مقارنة سائر الاشكال والالوان لها ولما لم يحصل الابصار لها علمنا ان الابصار ليس عبارة عن هذه المقارنة *

(الثانى) ان اشباح المبصرات منطبعة فى الرطوبتين الجليديتين وليس الابصار حاصلا هناك والا لكنا ندرك الشيء الواحد اثنين لاجل حصول صورتين في الجليديتين فعلمنا ان الابصار غير حاصل عند الجليديتين بل عند ملتقى العصبتين المجوفتين اللتين يتحد عنده الشبحان المتأديان اليه من الجليديتين فلما حصل الانطباع في الجليدية ولم يحصل الادراك هناك علمنا ان الادراك ليس هو نفس هذا الانطباع بل حالة زائدة عليه معلولة اومشروطة *

(الثالث) ان الصور منطبعة فى الخيال والخيال لا يدركها فلما حصل الانطباع ولم يحصل الادراك علمنا ان الادراك مغاير للانطباع فهذا ما نقوله في هذا الفصل *

(وحاصل الكلام في الابصار) ان نقول ان العلم الضرورى حاصل بان العين على صغرها لا تقوى على ان تتخيل نصف كرة العالم على طبيعتها ولا يمكن ان يخرج منها من الشعاع ما يتصل بنصف كرة العالم ولا يمكن ان يحل فيها نصف كرة العالم فالمذاهب الثلثة ظاهرة الفساد عند من تأمل قليلا في هذا الوجه (وانه) ليكثر تعجبي من ظهور هذه المذاهب وانتشارها واقبال الناس

على

على قبولها مع ظهور هذا الوجه المبطل لها (ثم) انا قد بينا ان الصور الخيالية والصور التى يشاهدها الممرورون والنائمون صور وجودية مستدعية محلا ولما تعذر الحكم بكونها منطبعة في شيء جسمانى من البدن وجب الجزم بكونها منطبعة فى النفس فالاحساس فى هذه المواضع لا بد فيه من انطباع صورة المبصر فى النفس واما اذا كان المبصر موجودا في الخارج فهل ابصاره لاجل انطباع صورة مساوية له في النفس قياسا على النوع الاول من الاحساس اولمجرد شعور النفس بتلك الامور الخارجية فذلك مما لم يقم عليه دليل على احد الطرفين وانا متوقف فيه *

(الفصل الثامن في الرد على من علل روية الاشياء في المرآة بانعكاس الشعاع عنها الى المبصر)

(الفصل الثامن فى الرد على من علل روية الاشياء في المرآة)

(اعلم) ان اصحاب الشعاع لما اقاموا الادلة على امتناع صور المرئيات فى المرايا واستقام لهم ذلك فكذلك اصحاب الانطباع بينوا ان القول بانعكاس الاشعة عن المرايا باطل من وجوه اربعة *

(الاول) ان انعكاس هذا الشعاع اما ان يكون عن الصلب او عن الاملس اوعنهما لكن هذا العكس قد يقع عن الماء فبقى ان يكون السبب هو الملاسة فلا يخلو اما ان يكفى اي سطح املس اتفق او يحتاج الى سطح كبير متصل الاجزاء فان كان الشرط هو الثانى لزم ان لا ينعكس عن الماء بكثرة المسام التى يعتقدونها فيه التى بسببها يمكن ان يرى ماوراءه بالتمام وايضا فان الشعاع الذى يخرج من البصر يكون عند الخروج فى غاية تصغر الاجزاء وتشتتها وانه انما يلاقى طرف كل خط رقيق منه جزءا مساويا له وينعكس عنه ولا ينفع فى ذلك مازيد عليه بل ان كان السطح الاملس الذى يلاقيه اصغر منه لم ينعكس عنه

ولكنا نعلم يقينا ان الشئ الخشن ربما يكون لاجزائه التي لها سطوح ملس هي اعظم من مقدار اطراف الشعاعات الخارجية مثل الملح الجريش والبلور الجريش فانا نعلم ان سطوح اجزائه ملس وليست في غاية الصغر حتى تكون اصغر من اجزاء الشعاع الخارج وايضاً فمن البعيد ان يتجزى الكثيف الى اجزاء اصغر مما يتجزى اليه الشعاع اللطيف واذا ثبت ذلك وجب ان يوجد هذا العكس عن جميع الاجرام وان كانت خشنة لان سبب الخشونة الزاوية فلابد في تلك الزوايا من سطوح ملس والا ذهبت الى غير النهاية فاذاً كل خشن فهو مؤلف من سطوح ملس فوجب ان يكون عن كل سطح له عكس *

(فان قالوا) السطوح المختلفة الوضع انعكس عنها الشعاعات الى جهات شتى فيتشذب المنعكس (فنقول) ان التشذب موجود ايضاً عن المرايا المشكلة اشكالا ينعكس عنها الشعاع الى نصف كرة العالم وعسى ان لا يكون العكس من الخشن يبلغ ذلك في التشذب (واما اصحاب الاشباح) فان الملاسة عندهم علة لتأدية الشبح لكن الاشباح التي تؤديها السطوح الصغار تكون اصغر من ان يميزها الحس *

(ولقائل ان يقول) انتم قد ذكرتم في مقدمات الهالة ان الاجزاء الصغار وان تقاصرت عن تأدية الشكل الا انها لا تتقاصر عن تأدية اللون حتى بنيتم عليه ان الاجزاء الرشية اللطيفة المطيفة بالقمر كل واحد منها يؤدي ضوءه وان كان لا يمكنه تأدية شكله واذا كان كذلك فالاجسام الخشنة اذا كان كل ما فيها من السطوح الملس يؤدي الشكل ويؤدي اللون فهب انا لا نحس بالشكل لصغره فكان من الواجب ان نحس باللون لان الصغر لا يمنع من تأدية اللون وان كان مانعا عن تأدية الشكل *

(الثاني)

(الثاني) قالوا الشعاع كيف ينعكس عن الماء وقتاً وينفذ تحته وقتاً وكان يجب ان يدخل في احد الامرين نقصان بسبب الآخر اعني ان لا يحصل رؤية المرآة بتمامها ورؤية الوجه بتمامه *

(الثالث) ان مفارقة الشعاع المنعكس اما ان توجب زوال صورة المرءى عن الشعاع اولا توجب فان كان لا يوجب لزم ان نرى ما اعرضنا عنه وان كان يوجب ففي الوقت الواحد كيف نرى المرآة والوجه معا *

(فان قيل) ان الشعاع المتصل بالمرآة يرى صورة المرآة والشعاع المنعكس عنها الى الوجه يرى صورة الوجه *

(فنقول) قد اختص بكل واحد من المبصرين اعني المرآة والوجه جزء من الشعاع فيجب ان لا يرى الوجه في المرآة بل يرى كل واحد منهما مباينا من الآخر كما ان الشعاع الواقع على زيد وعمرو في فتح واحدة من العينين لا يوجب ان يتخيل المرءى من زيد مخالطا للمرءى من عمرو *

(فان قيل) السبب في ذلك ان الشعاع الواحد من طريق واحد يؤدي صورة المرآة عند اتصاله بها وصورة الوجه عند انعكاسه اليها *

(فنقول) اما اولا فقد ابطلت مذهبك حيث منعت ان يكون الخط مبصرا من خارج بل مؤديا اليه (واما ثانيا) فليس يمتنع ان يخرج خطان يلاقي الخط المنعكس فان كان انما يؤدي بما يتصل به من الخطوط ثم يحس به القوة التي في العين فحينئذ يجب ان يرى الشئ من الخطين متفارقي الصورة مع صورة المرآة ومن غير صورتها وكان يجب ان يتفق ان يرى الشئ متضاعفا لا بسبب البصر ولكن لاتصال خطوط شتى فانا يمكننا ان نرى الشئ في المرآة وان نراه وحده اذا كان مقابلا للبصر واما اذا لم يكن مقابلا للبصر فانا نراه في المرآة

فقط (٥) فليكن (ا) نقطة البصر و(ب) نقطة موضع المرآة وليكن خط (اب) خرج البصر ثم انعكس الى جسم عند (ج) ولنخرج خطا آخر وهو (اد) يقطع خط (ب ج) على (ه) فيتصل به هناك *

(فاقول) يجب ان يكون شبح (د) يرى مع شبح (ج ب) و يرى شبح (ج) فى طرفي (ه ب) وذلك لان اجزاء هذه الخطوط الخارجة سواء كانت متصلة او متماسة فاما ان يكون ذلك الاثر في كلية الخط او في طرفه فان كان في كليته وليست تلك التأدية الا طبيعية فاذا لاقى الفاعل المنفعل وجب حصول الانفعال فيجب ان يتأدى شبح (ج) من خط (اه) لانفعاله عن خط (ب ج) وان كان الاثر فى طرف الجسم الشعاعى فقط فيجب ان لا ينفعل ما بين اول الخط وآخره بل يقع الشبح من الطرف الملامس الى الطرف الآخر من غير انفعال الاجزاء في الوسط وكان يجب ان يكون الاداء على الخط المستقيم ولا يؤدى على زاوية العكس وهذا مما لا يقال *

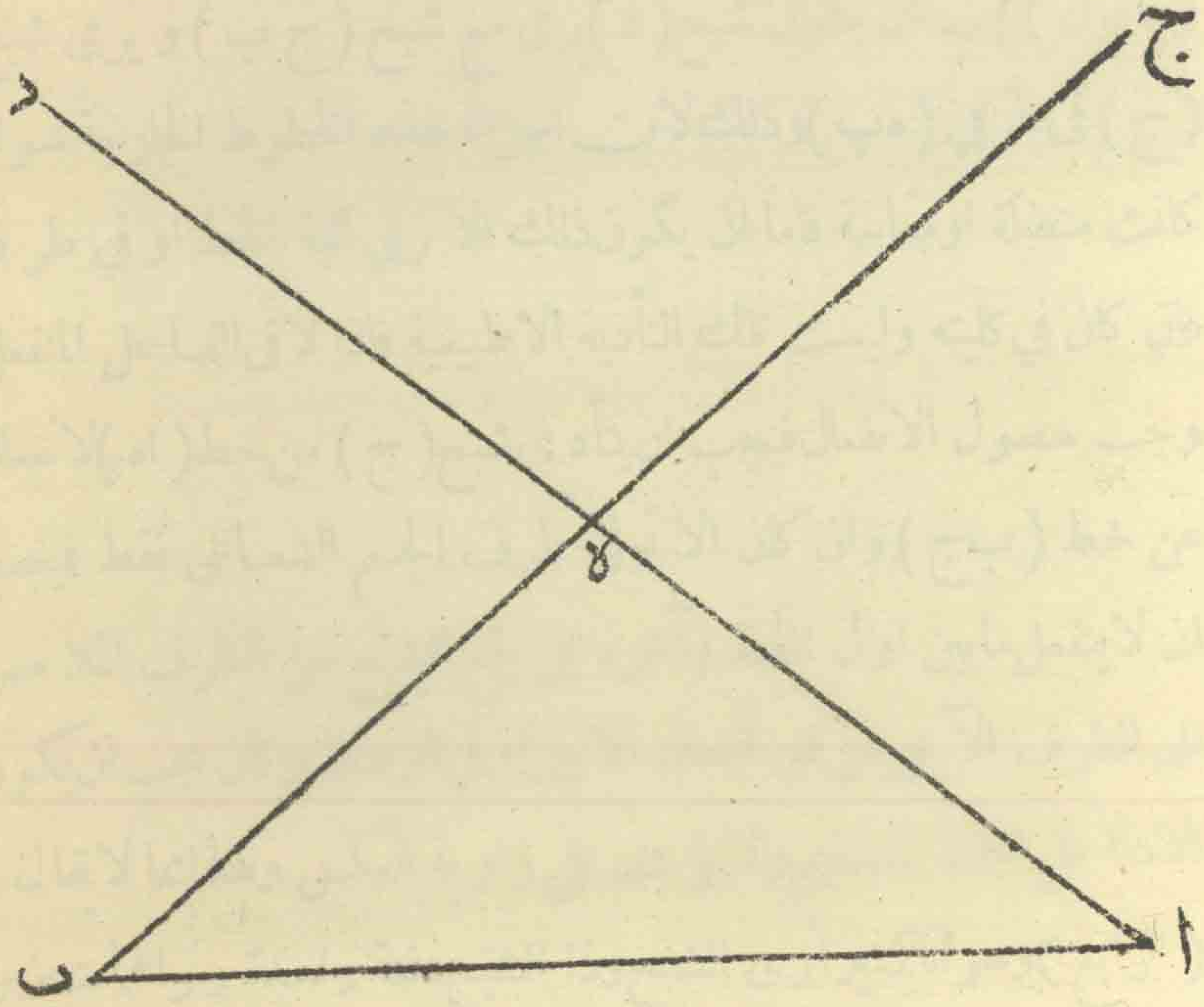
(الرابع) وهو انا كثيرا نرى الشبح وذا الشبح دفعة واحدة ونراهما متميزين اعنى نرى فى المرآة شبح شيء ونراه بنفسه من جانب آخر وذلك معا فلا يخلو اما ان يكون ذلك بسبب انه وقع شعاعان على المرئى اولان احدهما اتصل به على الاستقامة والآخر اتصل به منعكسا عن المرآة والاول باطل لوجهين *

(اما اولا) فلان وقوع الشعاعين على المرئى لا يوجب ان نرى الواحد اثنين فان الاشعة عندهم كلما تراكمت واجتمعت كان الادراك اشد تحقيقا وابعد عن الغلط في العدد والخصوم معترفون بذلك (و اما ثانيا) فلانه لا يمكن ان يلمس شعاعان شيئا واحدا لان الشعاع جسم و الجسم لا ينفذ فى الجسم (و القسم الثانى) باطل بمرآتين توضعان متقابلتين فان كل شعبة شعاع فهى

(٥) نمرة الشكل الخامس ١٢

في المجلد الثاني

(٥) متعلقة بصفحة ٣١٢



واقعة على الاثنين جميعا فلا يمكن ان يجعل احد الشعاعين مؤديا للشبح والآخر لذي الشبح فان كل واحد منهما ادرك ما ادرك الآخر والمدرك واحد فكان يجب ان يكون الاداء والادراك واحدا وليس كذلك *

(فان قيل) اذا اتصل بالمرآتين شعاعان على الاستقامة وجب ان ترى ذات كل واحد منهما ثم انه ينعكس الشعاع من كل واحدة الى الاخرى فيجب ان ترى شبح كل واحدة منهما في الاخرى (فنقول) وان سلمنا ما ذكرتموه لكنه يبقى الاشكال من وجوه اربعة *

(الاول) ما السبب في ان كل واحدة من المرآتين تتأدى عنها اشباح كثيرة حتى ترى مرارا كثيرة فانه اذا انعكس الشعاع عن مرآة (ا) الى مرآة (ب) هكذا (٦) رأينا (ب) في (ا) ثم اذا انعكس من (ب) الى (ا) رأينا (ا) في (ب) ثم اذا انعكس مرة اخرى من (ا) الى (ب) رأينا (ب) في (ا) مرة اخرى فحينئذ قد رأينا شبح (ب) مرتين وكان يجب ان يمتنع ذلك لان الشعاع اتصل به في المرآتين على وجه واحد وهو الانعكاس (الثاني) ما بال المرآتين يرى شبح كل واحدة منهما مرارا كثيرة كل مرة اصغر مما قبلها وما السبب لذلك التصغر (فان قالوا) الشعاع اذا تردد طالت مسافته فيستدق وكلما ازداد التردد ازداد الاستدقاق فازداد صغر المرئى (فنقول) ذلك باطل من وجوه ثلاثة *

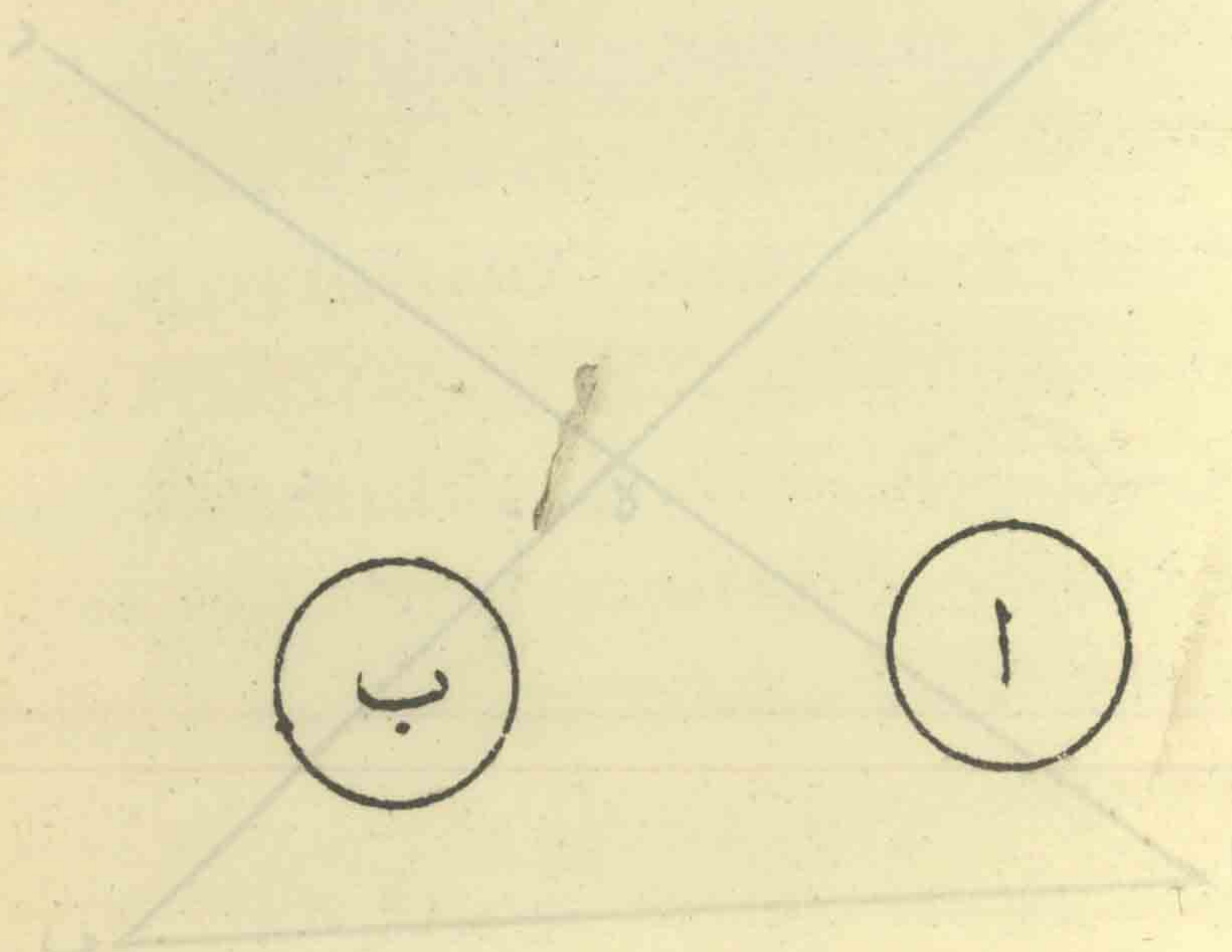
(اما الاول) فلان كل ما ذكرتموه يقتضي ان تكون تلك الخطوط الشعاعية اذا تراكمت ان لا تصير كخط واحد بل تبقى خطوطا معطوفة (١) موضوعة بعضها تحت بعض محفوظة التميز *

(واما الثاني) فلان الموجب لان يرى الكبير صغيرا تصغر زاوية الشعاع ومعلوم ان البعد المنفرج لا يؤثر في تصغر الزاوية كما يؤثر فيه البعد المستقيم *

(٦) نمرة الشكل السادس ١٢ (١) مقطوعة ١٢

في المجلد الثاني

(٦) متعلقة بصفحه ٣١٣



(و اما الثالث) فلان ما قالوه يبطل بما اذا بعدنا المرآة اضعاف ما تقتضيه الانعكاسات فانه لا يرى ذلك الشيء بذلك الصغر مثلا اذا انعكس الشعاع من (ا) الى (ب) ثم من (ب) الى (ا) هكذا اربع مرات والبعد بينهما شبران فالذي قطعه الشعاع من مسافته المنفرجة ثمانية اشبار فلو انا بعدنا المرآة عن مركزها عشرة اشبار لم نكن نراه بذلك الصغر فبطل ما قالوه (والوجه الثالث) في الجواب عن السؤال الاول ان الصورة المأخوذة عن الشيء بذاته والماخوذة بعكسين كل ذلك يختلف عند البصر وذلك الاختلاف اما بالماهية او بالعوارض العارضة لها بسبب المادة (اما الاول) فباطل لان الصورتين هاهنا واحدة في الماهية (والثانى) ايضاً باطل لان قابلهما وهو العين واحد فاذاً يمتنع ان تكون الصورتان اثنتين فضلا عن ان تكونا مختلفتين (واما عند اصحاب الاشباح) فالشناعة غير لازمة لان الصورتين مأخوذتان عن شيئين احدهما حاملها الاول والثاني الجسم الصقيل القابل لشبحها نوعا من القبول والفاعل لها نوعا من الفعل *

(والرابع) انه اذا اتصل بالمرئي شعاع على الاستقامة وآخر بالانعكاس فالثاني لا ينفذ في الاول لامتناع تداخل الاجسام فاما ان يلامس شيأ من اجزاء المرئي غير ما لمسه الاول فلا يكون ادراك الشعاعين بشيء واحد بل احدهما يدرك بعض اجزاء المرئي والثاني يدرك شبح الباقي واما ان يكون الثاني يلمس اللامس السابق فحينئذ يجب ان يرى ما يرى بحسب الانفعال منه بسبب الاتصال به وبطلت شريطة زاوية العكس *

(الفصل التاسع في سبب الحول)

(الفصل التاسع في سبب الحول)

(زعم اصحاب الاشباح) ان شبح المبصر اول ما ينطبع انما ينطبع في الرطوبة

الجليدية

الجليدية والابصار ليس عندها والا لكان الواحد يرى اثنين كما اذا لمس باليدين كان لمسين ولكن كما ان الصورة الخارجة يمتد منها في الوهم مخروط يستدق الى ان تقع زاويته وراء سطح الجليدية كذلك الشبح الذى في الجليدية يتأدى بواسطة الروح المصبوب في العصبتين المجوفتين الى ملتقاهما على هيئة مخروط فيلتقي المخروطان ويتقاطعان هناك ووراء الملتقى ليس روح مدرك فحينئذ تتحد منها صورة شبحية واحدة عند الخروج من الروح الحامل للقوة الباصرة ثم ان ما وراء ذلك يكون روحا مؤديا للمبصر لا يدركه مرة اخرى والا لافترق الادراك مرة اخرى لافتراق العصبتين فان لم يتاد الشبحان الى موضع واحد بل انتهى كل شبح عند جزء آخر من الروح الباصرة لان خطى الشبحين لم ينفذا نفوذاً من شأنه ان يتقاطعا فيجب لذلك ان ينطبع من كل شبح ينفذ عن الجليدية خيال على حدة *

(قال اصحاب الشعاع) هذه العلة فاسدة لانا اذا تكلفنا الحول ونظرنا الى الشيء نظر الاحول نراه ايضا اثنين كما يراه الاحول ونحن نعلم انا عند تكلفنا الحول لا نبطل تركيب العصبتين في داخل الدماغ فان التقاءهما هناك ليس على وجه يبطل ويعود متى شئنا وايضا لو كان في مقابلنا على صوب واحد شيئان احدهما على مسافة عشرة اذرع فما فوقها والثاني على مسافة ذراع او ذراعين مثلا وكان الثاني لا يحجب الاول عن بصرنا ثم نظرنا الى الشيء الاقرب الينا وجمعنا البصر عليه وقصدناه بالنظر كأنا لا ننظر الى غيره فانا نراه واحدا كما هو ونرى في هذه الحالة بعينها الشيء الابعد شيئين وعلى عكسه لو نظرنا الى الشيء الابعد وجمعنا البصر عليه مرة واحدة فانا نراه واحدا كما هو ونرى الشيء الاقرب في تلك الحالة بعينها شيئين (وجربه) من نفسك لتقف عليه فلو كان السبب في رؤية الشيء

الواحد شيئين ماذكروه من انحراف العصبتين وتباعدهما لماتصوران نرى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا والثاني اثنين وكيف يكون تركيب العصبتين باقيا بحالة وباطلامر تفعا في حالة واحدة فليس السبب في ذلك ماذكره اصحاب الاشباح بل السبب فيه ان النور الممتدمن كل عين على شكل مخروط راسه عند العين وقاعدته عندمايقع عليهامن الاجسام المرئية وقوة هذا النورو سلطته في سهم المخروط الذى سميناه خط الشعاع وخطا الشعاع الممتدان من العينين يلتقيان عند الشيء المبصر فيتحدان هناك وجمع البصر على الشيء هو ايقاع سهمى المخروط عليه فاذا جمعنا البصر على الشيء الاقرب فقد وقع عليه السهمان وفى تلك الحالة يقع من كل مخروط طرفه الوحشى على الشيء الابعد دون طرفه الانسي واعنى بالطرف الانسي الطرف الذى يلى المخروط الآخر وبالطرف الوحشى ما يقابله فاذا وقع الطرف الوحشي من مخروط العين اليمنى على الشيء الابعد ووقع سهم المخروط على الشيء الاقرب فنرى بتلك العين الشيء الابعد عن الشيء الاقرب فيما يلى جهة يميننا واذا وقع الطرف الوحشي من مخروط العين اليسرى على الشيء الابعد ووقع السهم على الشيء الاقرب فنرى بتلك العين الشيء الابعد من الشيء الاقرب فيما يلى جهة يسارنا فنرى الابعد باحدى العينين على يمين الاقرب وبالاخرى على يساره فنراه شيئين وبينهما الشيء الاقرب واما اذا جمعنا البصر على الشيء الابعد فالسهمان يلتقيان هناك ويقع من كل مخروط طرفه الانسي على الشيء الاقرب والخطان الممتدان من العينين الى الشيء الاقرب يتقاطعان وينفذ ان كل واحد على استقامته على جنبي الشيء الابعد فالذى يخرج من العين اليمنى يمر على الجانب الايسر من الشيء الابعد والذى يخرج من العين اليسرى يمر على الجانب الايمن

منه فترى بالعين اليمنى الشيء الاقرب على يسار الابعد وبالعين اليسرى على يمينه فتراه شيئين ونرى الابعد بسبب التقاء السهمين عليه شيئاواحدا كما كنا نرى الاقرب بسبب التقاء السهمين عليه قبل ذلك شيئاواحدا او هكذا حال الاحول فان سهمى مخروطى عينيه لا يلتقيان على شيء واحد بل يقع كل واحد منهما على مايليه من قاعدة الانف او يلتقيان بين العينين فى الهواء الذى يقرب منه جدا وانهم ابدا يرون الاشياء بطرف المخروط لا بوقوع السهمين عليها ولو امكنهم ان يتكلفوا التقاءهما على شيء واحد لرأوا ذلك الشيء واحدا كما هو ومن هذا الشكل (٧) يستعان على تصور ماذكرناه (وهذا الفصل لخصه) بعض فضلاء الزمان فكتبناه بعبارته ويجب علينا ان نحتال لحله ان اردنا تصحيح علة اصحاب الاشباح *

(واعلم) ان اصحاب الاشباح يذكرون للحول اسبابا اخر *

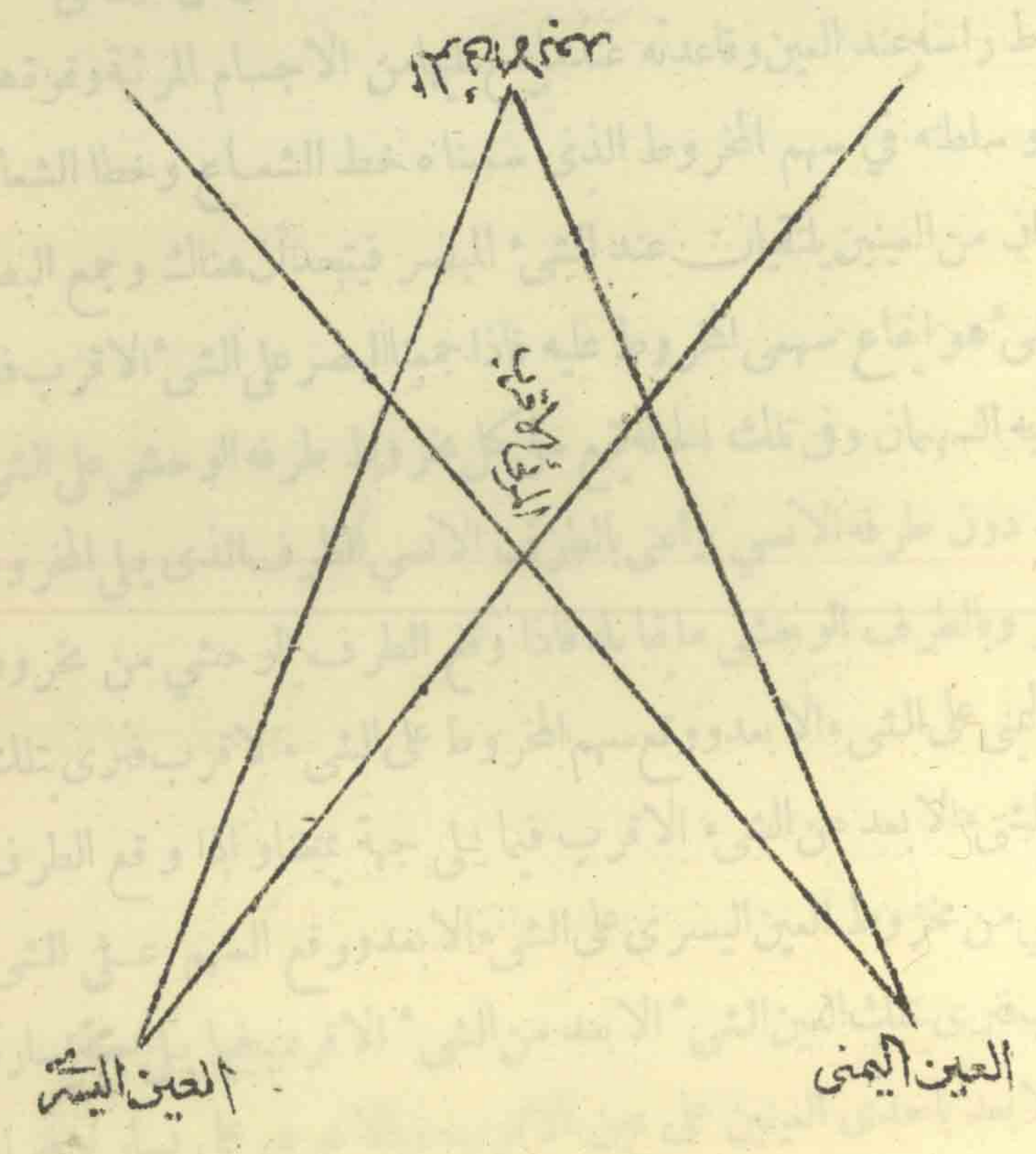
(منها) حركة الروح الباصرة وتموجها يمنة ويسرة فيرتسم الشبح في بعض الاجزاء قبل تقاطع المخروطين فيرى شبحين وهو مثل الشبح المرتسم في الماء الساكن مرة واحدة والمرتسم في الماء المتموج مرارا كثيرة *

(ومنها) حركة الروح التى وراء تقاطع العصبتين الى قدام وخلف حتى تكون لها حركتان متضادتان واحدة الى الحس المشترك واخرى الى ملتقى العصبتين فتتأدى اليهما صورة المحسوس قبل ان تمحى ما تادى الى الحس المشترك مثلا اذا ارتسمت فى الروح المؤدية صورة فنقلتها الى الحس المشترك ولكل مرتسم زمان ثبات الى ان تمحي فلما زال القابل الاول عن موضعه تخلفه جزء آخر فيقبل تلك الصورة بعينها قبل انمحائها عن القابل الاول فحينئذ يحصل في كل واحد صورة مرئية والفرق بين هذا السبب والذي قبله ان

(٧) نمرة الشكل السابع ١٢

في المجلد الثاني

(٧) متعلقة بصفحة ٣١٧



هذه الحركة مضطربة الى قدام وخلف وكانت تلك يمنة ويسرة *

﴿ الفصل العاشر في انه لا بد في الابصار من توسط الشفاف ﴾

(الفصل العاشر في انه لا بد في الابصار من توسط الشفاف)

(قال الشيخ) من الناس من قال المتوسط كلما كان ارق كان ادل فلو كان خلاء صرفا لكان الابصار اكمل حتى يمكن ابصار النملة على السماء وهذا باطل فليس اذا اوجب رقة المتوسط زيادة قوة في الابصار وجب ان يكون عدمه يزيد ايضاً في ذلك فان الرقة ليست طريقا الى عدم الجسم واما الخلاء فهو عدم الجسم بل لو كان الخلاء حاصلا لما كان بين المحسوس والحاس المتباينين موصلا البتة ولم يكن فعل وانفعال *

(ولقائل ان يقول) الهواء ليس موصلا على معنى انه يقبل صورة المحسوس ثم يؤديها وينقلها الى الحاس بل على معنى انه لا يمنع من حصول صورة المحسوس في الحاس واعترف الشيخ ايضا بان هذا النوع من الفعل والانفعال غير محتاج الى ملاقاة الفاعل والمنفعل فلو قدرنا الخلاء بين الحاس والمحسوس فاي محال يلزم من انطباع صورة المحسوس في الحاس بل الخلاء محال في نفسه والملاء واجب في نفسه وليس النظر فيه انما النظر في ان حصول الصورة في الرائي هل يعتبر فيه حصول هذا الملاء ام لا وذلك غير ما ينتموه *

﴿ الفصل الحادي عشر في ان الحواس الظاهرة لا يمكن ان تكون الا هذه الخمس ﴾

(الفصل الحادي عشر في ان الحواس الظاهرة لا يمكن ان تكون الا هذه الخمس)

(من الناس) من زعم انه يمكن وجود حاسة سادسة والحكماء انكروا ذلك واحتجوا عليه بان الطبيعة لا تنتقل من درجة الحيوانية الى درجة فوقها الا وقد استكملت جميع ما في تلك المرتبة فلو كان في الامكان حس آخر لكان حاصلا للانسان فلما لم يحصل علمنا ان الحواس لا يمكن ان تزيد على هذه *

﴿ الفصل

﴿ الفصل الثاني عشر في المحسوسات المشتركة ﴾

(الفصل الثاني عشر في المحسوسات المشتركة)

(وهي المقادير) والاعداد والاوضاع والحركات والسكنات والاشكال والقرب والبعد والمماسة وهذه امور ليست محسوسة بالعرض فان المحسوس بالعرض هو الذي لا يحس بالحقيقة به ولكنه يكون مقارنا للمحسوس بالحقيقة مثل ابصارنا ابا عمرو فان المحسوس هو ذلك الشخص وليس كونه ابا عمرو محسوسا اصلا ولا ايضا في انفسنا منه خيال ورسم بوجه من الوجوه واما الاشياء التي عددناها فانها وان كانت غير محسوسة بانفرادها لكنها محسوسة بشرط الاحساس باللون والشيء الذي يتوقف الاحساس به على الاحساس بغيره لا يخرج عن ان يكون في ذاته محسوسا وعند هذا يظهر لك ان كل ما يقال انه محسوس فاما ان يكون بحيث يحصل منه عند الحس اثر اولا يحصل فان لم يحصل فهو المحسوس بالعرض وان حصل فلا يخلو اما ان يتوقف الاحساس به على الاحساس بشيء آخر اولا يتوقف فالاول هو المحسوس الثاني والثاني هو المحسوس الاول *

(واذا عرفت ذلك فنقول) ان البصر يحس بالعظم والعدد والشكل والوضع والحركة والسكون بتوسط اللون *

(وزعم) قوم ان الحركة غير محسوسة فانا لو قدرنا سفينة جارية على وجه البحر باسرع حركة وفرضنا انه ليس في وجه البحر ارتفاع وانخفاض ولا تكون الرياح مضطربة متمانعة بل تكون على نهج واحد فان تلك الحركة مع كونها في غاية السرعة لا تكون محسوسة حتى يتوهم سكان السفينة انها ساكنة فعلم ان الحركة غير محسوسة واما السكون فانه امر عدمي فكيف يحس به ويشبه ان يكون ادراك الحركة والسكون لا يتأتى الا بالاستعانة بالعقل لان

الجسم المتحرك لا بد وان تختلف نسبته الى اجسام اخرى مثل ان يصير قريبا من جسم كان بعيدا عنه او بالعكس او يصير مفارقا عما كان ملاقيا له او بالعكس فاذا حصل الاحساس باختلاف نسبة ذلك الجسم مع الاجسام الاخر فحينئذ يجب حصول الشعور بكون الجسم متحركا اذ لو لم يتحرك لما اختلفت النسبة ولذلك فان راكب البحر لما لم يشعر باختلاف اوضاع السفينة ونسبتها مع الامور الخارجة لا جرم لم يحصل له الشعور بالحركة فيشبه ان يكون ادراك الحركة والسكون ادراكا ذهنيا او بمعاونة احوال ذهنية *

(واما اللمس) فانه يدرك جميع الامور المعدودة بتوسط صلابة او لين اوحر او برد *

(واما الذوق) فانه يدرك العظم بان يدرك طعما كثيرا او يدرك العدد بان يجد طعوما مختلفة واما ادراكه للحركة والسكون فضعيف جدا بل لا يكون الا عند الاستعانة باللمس *

(و اما الشم) فانه لا يدرك شيئا من ذلك الا العدد بضرب من القياس وهو ان يعلم ان الذى انقطعت عنه رائحته غير الذى حصلت رائحته ثانيا *

(واما السمع) فانه لا يدرك العظم ولكنه قد يدل عليه في بعض الاوقات من جهة ان الاصوات العظيمة تحصل فى الاغلب من اجسام قوية *

(وبالجملة) فادراك البصر لهذه الامور اقوى وان كان ادراكه لها ايضا فى اكثر الامر باستعانة منه بضرب من القياس وهذه الامور انما تسمى محسوسات مشتركة من حيث ان الحواس الظاهرة مشتركة في ادراكها وليس كما يظن ان فى الحيوان حسا آخر ظاهرا يدرك هذه الاشياء بل لو كان هناك حس آخر كان معطلا من جهة ان الحواس الخمس وافية بادراك هذه الامور (واعلم ان) من

جملة الاحوال العارضة بسبب اختلاف احوال الحواس الظاهرة النوم واليقظة فلنتكلم فيهما *

(الفصل الثالث عشر في النوم واليقظة)

(الفصل الثالث عشر في النوم واليقظة)

(انا سنقيم) الدلالة على ان المتعلق الاول للنفس جوهر لطيف متكون من بخارية الاخلاط ومن الطف ما فيها ويسمى ذلك الجوهر بالروح فاذا انصبت تلك الروح الى الحواس حصلت الادراكات الظاهرة وذلك هو اليقظة وان لم تنصب الروح الى الحواس اورجعت عنها بعد انصبابها اليها تعطلت الحواس الظاهرة وذلك هو النوم *

(فنقول) ان عود جوهر الروح الى الباطن وعدم بروزه الى الظاهر اما ان يكون طبيعيا ان اولا يكون فان كان طبيعيا فلنذكر اقسام العود الطبيعي اولا ثم اقسام عدم البروز ثانيا *

(فنقول) العود الطبيعي اما ان يكون على طريق التبعية لغيره اولا يكون فان كان على طريق التبعية لغيره فذلك الغير يكون لا محالة من الامور الطبيعية وذلك هو ان تعود الروح الحيوانية الى الباطن لانضاج الغذاء فتتبعها الروح النفسانية ايضا كما يقع في حركات الاجسام اللطيفة المتمازجة واما الذى لا يكون على طريق التبعية لغيره فذلك عندما يتحلل من الروح بسبب حركاته في اليقظة شيء كثير فيغور فى الباطن طلبا لبدل ذلك المتحلل *

(واما عدم) البروز الطبيعى فهو على وجهين (احدهما) ان تكون الروح قليلة لا تفى بان يبقى منها قسط فى المبدأ ويذهب قسط الى الخارج فلاجل القلة تبقى الروح فى المعدن ولا تنبسط *

(وثانيهما) ان يمتلى الدماغ من الرطوبات الموافقة وتنسد المجاري فلا تتمكن

الروح من النفوذ وربما يترطب جوهر الروح ايضا فلا يقوى على البروز الى الظاهر وذلك مثل النوم العارض عند السكر والعارض عند الشبع *

(واما الذى) لا يكون طبيعيا فاقسامه ثمانية (الاول) اذا اقبلت الطبيعية بكنهها على العلة او انضغطت تحت المادة فحينئذ تتبعها الروح النفسانية في ذلك وهذا يشبه القسم الاول من النوم الطبيعى *

(الثانى) ان يعرض للروح تحلل غير طبيعى مثل الاستفراغ والتعب وغيرهما فتغور في الباطن طلبا للبدل وهذا يشبه القسم الثانى من النوم الطبيعى والفرق بينهما ان المطلوب هناك بدل تحلل اليقظة وهو تحلل طبيعى وهاهنا بدل تحلل التعب والاستفراغ وهما غير طبيعيين *

(الثالث) قد تصيب عضل الصدغ او فم المعدة او الرحم آفة فينقبض الدماغ عنها بسبب ما بينه وبينها من المشاركة فتنسد مسالكها انسدادا يعسر معه حركة الروح الى الخارج *

(الرابع) قد ينضغط الدماغ نفسه (١) كله او بعضه تحت عظم القحف عند ما يصيب الدماغ ضربة وذلك يوجب النوم *

(الخامس) البرد منوم سواء كان من داخل البدن او من خارج وسواء كان من الدواء او الغذاء وتنويمه لوجهين (احدهما) انه يكثف الآلات ويجعلها بحيث لا تنفذ الروح النفسانية في مجاريها (وثانيهما) ان يفسد البرد ما فيها من الروح ويجعلها بحيث لا تقبل القوى النفسانية فيغور الباقى هربا من الضد المنافى *

(السادس) الرطوبة وهى تقتضى النوم من ثلاثة اوجه (احدها) انها تغلظ جوهر الروح فيعسر عليه النفوذ في المجاري الضيقة (وثانيها) انها تسد المنافذ (وثالثها) انها ترخى الاعصاب والعضلات فتتضيق المجاري ثم هذه الرطوبة

(١) نفسه او حجبه ١٢

قد

قد تتولد في نفس الدماغ وتارة ترتفع اليه من المعدة اما من الشراب او من الطعام وذلك عند ما يعرض بسبب التخمة وطول لبث الطعام في فم المعدة وهؤلاء يزول سباتهم بالقيء واما عند كون المعدة او الرئة عليلة فتتصاعد الابخرة مما فيها من الاخلاط الردية الى الدماغ واما من الديدان وحب القرع تارة بسبب ما يتصاعد الى الدماغ منها من البخارات واخرى بسبب ان البدن يضعف بسببها عن التغذى فتضعف الروح ولا تقوى على الانبساط الى الخارج *

(واعلم) ان البرد والرطوبة متى اجتمعا على النوم كان السبب الاصلى هو البرد والرطوبة تكون تابعة كما ان الحر واليبس متى اجتمعا على السهر كان الاصل هو الحر واليبس كان تابعا *

(السابع) الافكار الكثيرة وهى انما تنوم لان الدماغ يتسخن من كثرة الحركات فتنجذب الرطوبات اليه فيحصل النوم *

(الثامن) الخوف العظيم فانه لما يحصل معه انقباض الروح الى الباطن ينوم وبالله التوفيق *

الباب الرابع فى الادراكات الباطنة * وفيه فصلان

الفصل الاول في اثبات القوى الباطنة الخمس

(اما الحس) المشترك فهى قوة مرتسمة في مقدم الدماغ تتأدى المحسوسات الظاهرة كلها اليها (واحتجوا) على اثباتها بادلة ثلاثة *

(الاول) قالوا لو لم تكن فينا قوة تدرك الملموس والملون لما كان لنا ان نحكم عليهما بان هذا ذاك او ليس هذا ذاك فان القاضى على الشيئين يجب ان يحضره المقضى عليهما وهذا الحكم ليس هو للعقل لوجهين (اما اولا) فلانا سنبين ان المحسوسات لا تدركها الا قوة جسمانية (واما ثانيا) فلان البهائم التى لا عقل

لها عندها هذا الحكم ولولا ذلك لتعذرت عليها الحيوة ولم يكن الشم والشكل دالين لها على الطعم ولم تكن صورة الخشبة تذكرها الالم حتى تهرب عنها فظاهر ان المحسوسات الظاهرة اجتماعها في قوة جسمانية باطنة وليس شيء من القوى الحساسة الظاهرة كذلك فلابد من قوة باطنة جسمانية وهي التي سميناها بالحس المشترك *

(و لقائل ان يقول) انا اذا عقلنا الانسان الكلى ثم رأينا انسانا معينا حكمنا بان هذا الشخص جزئى ذلك الكلى المعقول فان كان القاضى على الشيئين يجب ان يحضره المقضى عليهما فالحاكم على الانسان الجزئى بانه جزئى الانسان الكلى لابد ان يكون مدركا للانسان الكلى و الجزئى فاذاً القوة المدركة للكليات هي بعينها مدركة للجزئيات فاذا كان كذلك بطل قولهم بان هذا الحاكم يستحيل ان يكون هو النفس فبطل القول بهذه القوة واما ان لم يلزم من كون الحاكم حاكما على هذا الجزئى بانه جزئى ذلك الكلي ان يكون عالما بذلك الجزئي و ذلك الكلى فحينئذ لم يلزم ان يكون القاضى على الشيئين يحضره المقضى عليهما فبطل دليلكم ايضاً (اللهم) الا ان يثبتوا مغائرة القوة الحاكمة للقوة المدركة بان هذين الأثرين يستحيل استنادهما الى قوة واحدة لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لكنك قد عرفت فساد ذلك *

(قال بهمنيار) وعندى انه ليس يجب ان يكون الحاكم بان هذا الملون هو هذا المطعوم مدركا للصور المحسوسة كما انه اذا اثار الابصار الشهوة لم يجب ان تكون القوة الشهوانية دراكة بل يصح ان تكون النفس تدرك اللون والطعم بالذوق والبصر ثم تحكم قوة اخرى بان هذا الطعم لشيء هذا لونه (وهذا جهل) مفرط ولعله نسي ما حفظه في اول المنطق من ان كل تصديق فلابد له

من

من تصورين فمن لم يكن متصور العالم والحادث كيف يمكنه الحكم بثبوت احدهما للآخر *

(الدليل الثانى) قالوا القطرة النازلة نراها خطا مستقيما والذبالة المتحركة بالاستدارة على العجلة دائرة والقطرة والنقطة فى الخارج ليست خطا ودائرة فاذاً تلك اشباح لها وجود في الحس وليس محلها هو القوة الباصرة فان البصر لا يدرك الشيء الا حيث هو فبقي ان ذلك الاحساس في قوة اخرى وليست هي النفس فهي قوة اخرى جسمانية *

(و لقائل ان يقول) انكم استدللتم بهذا على اثبات الا نطباع في البصر و الآن جعلتموه دليلا على اثبات الانطباع فى الحس المشترك وقد سبق اعتراضنا عليه * (والذى) نريده الآن ان نقول لم لا يجوز ان يكون محل هذا الانطباع هو الروح الباصرة والقوة الباصرة وقولكم بان القوة الباصرة لا تدرك الشيء الا من حيث هو فهو نفس المتنازع فيه *

(لانا نقول) لم لا يجوز ان يقال بانه ينطبع في الروح الباصرة والقوة الباصرة صورة الجسم حين ما كان في حيز ثم قبل انمحاء هذه الصورة تنطبع فيها صورة الجسم حين ما يكون فى حيز آخر واذا اجتمعت الصورتان فى البصر شعرت القوة الباصرة بهما فلا جرم احست القوة الباصرة بالقطرة على مثال الخط ولابد من دليل على ابطال ذلك ازيد من قولكم ان البصر لا يدرك الشيء الا من حيث هو فان هذا هو نفس المطلوب فكيف يجعل هذا دليلا على المطلوب *

(وتحقيق ذلك) ان الشيخ سلم ان البصر يدرك الحركة ويستحيل ادراك الحركة الا على الوجه المذكور فكيف يمكن ان يقال البصر لا يدرك على هذا الوجه *

(الدليل الثالث) ان الانسان ربما يدرك صورا لا وجود لها في الخارج مثل ما يعرض للمبرسمين وكما يعرض ايضا للنائم في رؤياه فانه يشاهد صورا محسوسة واصواتا مسموعة يميزها عن غيرها وكذلك الذي يشاهده اصحاب النفوس القوية من الانبياء والاولياء وكذلك الكهنة فانهم ربما يشاهدون صوراً محسوسة لا يرتابون فيها ويميزون بينها وبين غيرها من الصور ويجدون بينها وبين غيرها من الصور الموجودة في كونها مشاهدة فرقاً فاذاً لتلك الصور وجود فان العدم المحض يمتنع ان يتميز عن غيره بحيث يكون مشاهدا بحسب ما تشاهد سائر الامور الوجودية و وجودها ليس في الخارج والا لرآها كل من كان سليم الحس فاذاً تلك الامور وجودها في المدرك وذلك يستحيل ان يكون شيئا غير جسماني لما سنبين ان ما لا يكون جسما وجسمانيا يمتنع ان تنطبع فيه صور الجسمانيات وليس ذلك هو الحس الظاهر فانه يتعطل في النوم ولانه ربما كان الذي يتخيل مسمول العينين فبقي ان يكون المدرك لتلك الصور قوة باطنة وليس ذلك الخيال الذي هو حافظ الصور والا لكان كل ما كان مخزونا فيه كان متمثلا مشاهدا وليس كذلك فبقي ان يكون المدرك لذلك قوة اخرى جسمانية وهو المطلوب *

(واعلم) ان القدح في هذه الحجة ليس الا في قولهم ليس المدرك لهذه الصور هو جوهر النفس بل الحق عندنا ان المدرك لذلك هو جوهر النفس على ما سيتضح ذلك بالبراهين القاطعة *

(واحتج من نفى) هذه القوة بدليلين (الاول) ان النائم قد يرى في النوم جبلا من الياقوت وبحرا من النار وهذه الصورة العظيمة يستحيل انطباعها في جزء البدن لاستحالة انطباع العظيم في الصغير فاذاً محل هذه الصورة

ليس

ليس قوة جسمانية بل جوهر النفس فبطل القول بهذه القوة *

(الثاني) انا كما علمنا ببداهة العقل انا لا نذوق الطعوم ولا نشم الروائح بالايدي والارجل كذلك علمنا بالضرورة انا لا نذوق ولا نلمس بالدماغ ومن انكر ذلك فقد انكر ما يجده كل عاقل من نفسه فهذا جملة الكلام في الحس المشترك *

(واما الخيال) وهو الذي يحفظ الصور المنطبعة في الحس المشترك فقد احتجوا على انه قوة مغايرة للقوة الاولى بوجوه ثلاثة *

(الاول) ان الحس المشترك له قوة قبول الصور والخيال له قوة حفظها وقوة القبول غير قوة الحفظ فان الماء له قوة القبول وليس له قوة الحفظ (ولقائل) ان يقول هذا بناء على ان القوة الواحدة لا يصدر عنها الا اثر واحد وذلك قد ابطلناه وايضا فلان الشيء قد يكون قابلا ولا يكون حافظا اما كل ما كان حافظا فلا بد وان يكون قابلا لان الحفظ بعد القبول فذلك الحافظ قد صدر عنه الحفظ والقبول فبطل قولكم بان القوة الواحدة لا تفيد الحفظ والقبول *

(الوجه الثاني) قالوا الحس المشترك حاكم على المحسوسات والخيال غير حاكم والشيء الواحد لا يكون حاكما وغير حاكم (ولقائل ان يقول) لم لا يجوز ان القوة الواحدة تارة تكون حاكمة وتارة تكون حافظة فان بنيتم ذلك على ان القوة الواحدة لا يصدر عنها الا اثر واحد كان من الطراز الاول *

(الوجه الثالث) قالوا صور المحسوسات اذا انطبعت في الحس المشترك كانت مشاهدة واذا كانت في الخيال لم تكن كذلك وهذا انما تم عند اختلاف القوتين *

(ولقائل ان يقول) الصور المعقولة قد لا تكون النفس مشاهدة لها ناظرة اليها فتلك الصور في هذا الوقت في اى خزانة تكون (فان قالوا) النفس

اذا اعرضت عن تلك الصور العقلية انمحت و بطلت لكن النفس متى احكمت ملكة الاتصال بالعقل الفعال فمتى تأهبت لادراك تلك الصور فاضت تلك الصور عليها من العقل الفعال *

(قلنا) فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك في الصور الخيالية حتى ان الحس المشترك متى تأهب لاستحضار تلك الصور فاضت تلك الصور عليه من العقل الفعال *

(والذى يدل على ماقلناه) ان الروح الحاملة لقوة الخيال لاشك انه يتحلل منها اجزاء والغاذية تورد بدلها مرة اخرى ولاشك ان القوة الواحدة بالذات والشخص لا يمكن بقاؤها عند تبدل المواد بل متى تحلل من محل القوة جزؤ فقد بطلت تلك القوة وحدثت قوة اخرى فاذا جاز ان يكون الاستعداد سببا لحدوث قوة الخيال جاز ان يكون استعداد الحس المشترك لقبول هذه الصور المحسوسة سببا لحدوثها بعد ان كانت غائبة عنها *

(ثم ذكروا) بعد ذلك من فوائد الخيال الحافظ لتلك المحسوسات انه لولاه لكنا اذا رأينا انسانا ثم رأيناه مرة اخرى فما كنا نعرف ان الذى رأيناه ثانيا هو الذى رأيناه اولا ولو لم نعرف ذلك اختل نظام العالم وفائدة المعيشة واحتياج الانسان في كل ما يراه الى ان يتعرف حاله مثل ما يتعرف في المرة الاولى فكنا اذا رأينا الماء بعد ان رأيناه اولا ما كنا نعرف انه مرو وما كنا نعرف ان الخبز مشبع وما كنا نميز بين الضدين وبين الصديق والعدو وذلك يخل بنظام المعيشة *

(واما القوة التى تسمى) متخيلة تارة ومفكرة اخرى فقد احتجوا على كونها مغائرة لسائر القوى بان قالوا ان لنا ان نركب الصور المحسوسة بعضها بالبعض

وان نفصل بعضها من بعض لا على الوجه الذى شاهدناه في الخارج مثلا نركب في الدماغ حيوانا نصفه عير و نصفه ابل وهذا التصرف غير ثابت لسائر الحواس والقوى فهو اذاً لقوة اخرى و هذا ايضاً بناء على ان الشيء الذى يركب ويفصل غير الشيء الذي يدرك لامتناع صدور الاثرين عن قوة واحدة وقد قلنا فيه ماقلنا *

(واما القوة الوهمية) فقد احتجوا على مغائرتها لغيرها بان قالوا انا قد نحكم على المحسوسات بامور لا نحس بها وهى اما امور ليس من شأنها ان نحس بها كالعداوة التى تدركها الشاة من الذئب والمحبة التى تدركها السخلة من امها واما امور يمكن ان نحس بها كما اذا رأينا شيئا اصفر حكمنا بانه عسل وحلو فان ذلك لا يؤدى اليه الحس فى هذا الوقت فالقوة التى بها تدرك هذه الامور هى الوهم ولا يجوز ان تكون هذه القوة شيئاً من القوى التى ذكرناها لامتناع صدور الاثرين عن القوة الواحدة فهى اذاً قوة اخرى *

(ولقائل ان يقول) القوة الوهمية اذا ادركت عداوة شخص معين فاما ان تكون مدركة للعداوة لا من حيث انها في الشخص المعين او من حيث انها في الشخص المعين فان كان الاول فالوهم قد ادرك عداوة كلية فالوهم هو العقل لان المدرك للكليات هو العقل وان كان الثانى فمن الظاهر في العقل انه يستحيل ادراك عداوة قائمة بهذا الشخص من حيث كونها قائمة بهذا الشخص الا بعد ادراك هذا الشخص فاذاً القوة الوهمية مدركة للاشخاص واذا كان كذلك فمن الجائز ان يكون الحس المشترك هو الذى يحكم بهذه الاحكام وحينئذ لا يمكنهم بيان كون هذه القوة مغائرة لسائر القوى المذكورة *

(واما القوة الحافظة) فقد قالوا فيها انها كما ان للحس المشترك خزانة هى

الخيال كذلك للوهم خزانة هى الحافظة وقدتسمى ايضاًمتذكرة لكونهاقوية على استعادة مازال ثم هذه الاستعادة تارة تكون من المعنى الى الصورة وتارة من الصورة الى المعنى وذلك اذاقيل الوهم معنى مستعين بالمتخيلة ويستعرض الصور الموجودة في الخيال الى ان عرضت له الصورة التى ادرك معهاذلك المعنى وحينئذ يلوح ذلك المعنى وحفظته القوة الحافظة كما حفظته قبل ذلك وتارة من المعنى الى الصورة باستعراض المعانى التى في الحافظة الى ان عرض له المعنى الذى ادرك معه الصورة التى بطلت وان تعذرت من هذه الجهة فحينئذ يورد الحس الظاهر تلك الصورة وتصير مستقرة في الخيال وتعود نسبة المعنى المستقر في الحافظة *

(ثم اعلم) ان الشيخ قال في فصل القوى النفسانية من (كتاب القانون) وهاهنا موضع نظر فلسفي في انه هل القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة اوقوتان ولكن ليس ذلك ممايلزم على الطبيب ـ واما في (كتاب الشفاء) فقدذكر في الفصل الاول من المقالة الرابعة من علم النفس ـ ويشبه ان تكون القوة الوهمية هى بعينها المتفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهى بعينها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة بحركاتها وافعالها متخيلة و متفكرة فتكون متفكرة بما يعمل فى الصور والمعانى ومتذكرة بما ينتهى اليه عملها واما الحافظة فهى قوة خزانتها *

(واعلم) ان هذه الاضطرابات دالة على ان الشيخ كان مضطرب الرأى فى امر هذه القوى *

(واعلم) ان اكثر الكلام فى امر القوى مبنى على ان النفس هل هى مدركة للجزئيات والجسمانيات ام لا فلنتكلم في ذلك و لنذكر من الجانبين اقصى ما يمكن

ما يمكن ان يقال *

(الفصل الثانى فى بيان ان المدرك لجميع المدركات بجميع اصناف الادراكات هو النفس)

(الفصل الثانى في بيان ان المدرك لجميع المدركات بجميع اصناف الادراكات هو النفس)

(الذى) يدل على ذلك ثلاثة براهين *

(الاول) انه يمكننا ان نحكم بان الذى له لون كذا له طعم كذا واذا سمعنا صوتا عرفنا الصائت والحاكم على الشيئين لا بد وان يحضره المحكوم عليهما لان الحكم على الشيء بانه هو الآخر اوليس هو تصديق بثبوت احدهما للآخر اولا ثبوته له والتصديق لا يتأتى الا بعد تصور طرفين فظاهر من هذا انه لا بد من قوة واحدة مدركة لكل المحسوسات الظاهرة حتى يمكننا الحكم بان هذا الملون هو هذا المطعوم وان الذى له الصوت الفلانى له الشكل الفلانى *

(ثم نقول) انا اذا تخيلنا صورة زيد ثم ادركناها بالبصر حكمنا بان تلك الصورة المتخيلة هى صورة زيد المحسوس فلا بد من قوة واحدة مدركة للصورة الخيالية وللصورة المحسوسة حتى يمكننا الحكم بان هذه الصورة الخيالية مطابقة لهذه المحسوسات فان القاضى على الشيئين لا بد وان يحضره المقضى عليهما *

(ثم نقول) الشاة اذا ادركت صورة الذئب حكمت بالعداوة ففيها حاكم حكم بان هـذه الصورة صورة من فيه العداوة فقد اجتمع عند ذلك الحاكم ادراك صورة الذئب وادراك عـداوته اذ القاضى على الشيئين لا بد وان يحضره المقضى عليهما فثبت ان في الانسان شيئا هو مدرك لجميع المحسوسات الظاهرة ومدرك للمعانى الجزئية الغير المحسوسة وهى التى جعلوها مدركات الوهم فبطل ما ذكروه من الفرق بين الحس المشترك والخيال والوهم *

(ثم نقول) الانسان يمكنه ان يتصرف في الصور الشخصية المتخيلة والمعانى

الجزئية بالتركيب و التحليل و معلوم ان التصرف بالتركيب والتحليل حكم باضافة البعض الى البعض امابالتجريد واما بالالحاق والقاضى على الشيئين لابدو ان يحضره المقضى عليهما فاذاً المتولى للتركيب والتحليل هو المدرك للصور الجزئية والمعانى الجزئية*

(ثم نقول) اذاعقلنا الانسان الكلى ثم احسسنا الانسان الجزئى حكمنا بان هذا الشخص الجزئى المحسوس هوجزئى ذلك الكلى وحكمنا على الفرس الشخصى انه ليس جزئي ذلك الكلى والقاضى على الشيئين لابد وان يحضره المقضى عليهما فاذاً في الانسان قوة واحدة مدركة للانسان الكلى والانسان الجزئى و الفرس الجزئى حتى يمكنه الحكم بان الانسان الجزئى المشخص المحسوس جزئي للانسان الكلى وان الفرس الجزئى ليس كذلك فثبت ان فى الانسان شيئا واحدا مدركا لجميع المدركات بجميع اصناف الادراكات*

(ثم نقول) الحركات الانسانية اختيارية فيكون محركها مختاراً وكل مختار فله شعور فاذاً محرك بدن الانسان له شعور وثبت ان له جميع اصناف الشعورات فاذاً الانسان شيء واحد هو المحرك وهو المدرك لكل المدركات بكل اصناف الادراكات وهو المطلوب*

(البرهان الثانى) انك لاتشك في انك تسمع الاصوات وانك تبصر الالوان و الاشكال و تدرك المعقولات ولا تشك في انك واحد بالعدد فان كان المدرك للمعقولات غير المدرك للمحسوسات فجوهر ذاتك الذى هو انت على التحقيق لم يدركهما جميعا اذ لو ادركهما لكان المدرك لهما شيئا واحدا اوكنت انت اثنين*

(فان قلت) القوة الباصرة التي للعين آلة لي تدرك ثم تؤدي ما ادركته الى العلاقة

بيني وبينها فيحصل لى الشعور بالشيء الذى ادركته القوة الباصرة*

(فنقول) بعد التأدية اليك هل تدرك انت الشيء المبصر كما ادركته الآلة ام لا فان قلت نعم فاذاً ادراكك غير وادراك الآلة غير فهب ان ادراكك يتوقف على ادراك آلتك الا انك انما تكون مدركا لاجل انه حصل لك ذلك الادراك لالانه حصل لآلتك الادراك*

(وان قلت) انا لا ادرك بعد التأدية فاذاً انت ما ابصرت وما سمعت وما وجدت من نفسك المك ولذتك وجوعك وعطشك بل علمت ان العين التي هي آلتك والقوة الباصرة التي بها قد ابصرت وادركت شيئا وهذا العلم غير وحقيقة الرؤية والابصار غير فالعلم بان العين تبصر لايكون ابصارا والعلم بان الغير جاع اوتالم اوالتذ لا يكون وجدانا للجوع والالم واللذة لكن العقلاء ببداهة عقولهم يعلمون انهم يسمعون ويبصرون ويتألمون ويلتذون فان جاز انكار هذا العلم الاولي جاز انكار المحسوسات والمشاهدات فثبت بهذا ان جوهر نفسك الذى هو انت وانت هو سامع ومبصر ومتألم وملتذ وعاقل وفاهم نعم ربما كان محتاجا في كل نوع من هذه الافعال الى آلة مخصوصة وذلك مما لامنازعة فيه*

(البرهان الثالث) في ان النفس مدركة للجزئيات انه سيظهر بالادلة القاطعة ان تعلق النفس بالبدن تعلق التصرف والتدبير ومعلوم ان النفس المعينة غير مدبرة للبدن الكلى والا لم يكن تعلقها بالبدن المعين الا كتعلقها بسائر الابدان ومعلوم انه ليس كذلك فهى اذاً مدبرة لبدن جزئى وتدبير البدن الشخصى من حيث هو ذلك الشخص يستحيل الا بعد العلم به من حيث هو هو فاذاً النفس مدركة للبدن الجزئي من حيث هو هو وذلك يقتضى كون النفس مدركة للجزئيات*

(فان قيل)ان نفسي تدبر بدنا كليا ثم انه يتخصص ذلك التدبير بتخصص القابل *

(فنقول)ان كل عاقل يجد من نفسه انه لا يحاول تدبير بدن كلي بل مقصوده تدبير بدنه الخاص وايضاً فتخصص هذا التدبير بسبب القابل انما يعقل ان كان البدن الشخصي قابلا لتدبير معين لا يقبله سائر الابدان وليس الامر كذلك فان كل تدبير يقبله سائر الابدان فيستحيل ان يكون تخصص التدبير لتخصص القابل فهذه هي الوجوه الكلية في بيان ان النفس هي المدركة للجزئيات *

(وهاهنا وجوه خاصة)الاول ان يدعى ان محل الشهوة والنفرة ليس هو الجسم لان كل جسم كما ثبت منقسم فلو كان محل الشهوة والنفرة هو الجسم لم يمتنع ان يقوم باحد طرفي الجسم شهوة و بطرفه الآخر نفرة حتى يكون الشخص الواحد في الحالة الواحدة مشتهيا للشيء ونافرا عنه وذلك محال *

(الثاني)ان يدعى ان القوة الوهمية قوة غير جسمانية والا لانقسمت العداوة والصداقة لانقسام محلهما فحينئذ يكون للصداقة ربع وثلث وذلك بعيد جدا *

(الثالث)ان يدعى ان الحفظ والخيال قوى غير جسمانية و يحتج بوجوه ثلاثة *

(الاول)انا قد دللنا على ان الصور التي يشاهدها النائمون والممرورون او يتخيلها المتخيلون امور وجودية محتاجة الى محل ومن الظاهر انه يمتنع ان يكون محلها جزأ من البدن لما ثبت في بداية العقول من استحالة انطباع العظيم في الصغير فاذاً محلها شيء غير جسماني وهو النفس *

(الثاني) ان الصور الخيالية لو كانت منطبعة في الروح الدماغيه لكان لايخلو اما ان يكون لكل صورة موضع غير موضع الصورة الاخرى

و ذلك

وذلك محال اذ الانسان قد يحفظ المخلدات (١) و يشاهد اكثر العالم و يبقى صور تلك الاشياء في خياله ومن المعلوم بالبداهة ان الروح الدماغية لا تفي بذلك واما ان ينطبع جميع تلك الصور في محل واحد فيكون الخيال حينئذ كاللوح الذي تكتب فيه الخطوط بعضها على بعض ولا يتميز شيء منها من شيء لكن الخيال ليس كذلك فعلمنا ان الصور غير منطبعة في شيء جسماني *

(الثالث) لو كان التخيل بقوة جسمانية لكانت الروح الخيالية لكونها جسما لا بد وان يكون فيها مقدار فاذا تخيلنا المقدار فعند ذلك لو حصل فينا المقدار لزم حلول المقدارين في مادة واحدة وذلك محال *

(الرابع) ان تمسك بما اورده الشيخ في المباحث على طريق التشكيك ونحن نذكر ذلك بعبارته (قال) المذكورات من الصور والمتخيلات لو كان المدرك لها جسما او جسمانيا فاما ان يكون من شأن ذلك الجسم ان يتفرق بدخول الغذاء عليه او ليس من شأنه ذلك وهذا الثاني باطل لان اجسامنا في معرض الانحلال والتزايد بالاغتذاء *

(فان قيل)الطبيعة تستحفظ وضع اجسام ماهي الاصول ويكون ما ينضم اليها كالداخل عليها المتصل بها اتصالا مستمرا وتكون فائدتها انها تكون كالمعدة للمتحلل اذا هجمت المحللات فيبقى الاصل ويكون الاصل بها يريد غير جوهري (٢) *

(فنقول)هذا باطل لانه اما ان يتحد الزائد بالاصل المحفوظ اولا يتحد به فان لم يتحد به فلا يخلوا ما ان تحصل في كل واحدة من القطعتين صورة خيالية على حدة او تنبسط عليهما صورة واحدة والاول يوجب ان يكون المتخيل

---

(١) المجلدات — ولعله المحلات كما سيأتي ١٢ (٢) هكذا في الاصول ولعله كذا — (و يكون الفضل بها مزيدا غير جوهري ١٢

من كل شئ اثنين واحد يستند به الاصل وواحد يستند به المضاف الى الاصل واما الثانى فاذا فات الزائد بقى الباقي ناقصا فيجب عند التحلل ان لا تبقى المتخيلات تامة بل ناقصة على انه من الممتنع ان تتلاقى الاشياء المتحدة الطبيعة ولا تصير متحدة واذا اتحدت فمن الممتنع ان يختص البعض بان يكون محلا لصورة دون البعض واما ان اتحد الزائد بالاصل فيكون حكم جميع الاجزاء المفترضة فيه بعد ذلك الاتحاد فى التحلل والتبدل واحدا فحينئذ يكون الاصل في معرض التحلل كما ان الزائد في معرض التحلل

(فظهر) مما قلنا ان محل المتخيلات والمتذكرات جسم يتفرق ويتزايد بالاغتذاء واذا كان كذلك فمن الممتنع ان تبقى صورة واحدة خيالية بعينها الان الموضوع اذا تبدل وتفرق بعد ان كان متحدا فلابد وان يتغير كل ما فيه من الصور ثم اذا زالت الصورة المتخيلة الاولى فاما ان تحدث بعد زوالها صورة اخرى تشابهها او لا تحدث وباطل ان تحدث لانه اذا حدث موضوع آخر كان حاله عند حدوثه كحال الموضوع الاول عند حدوثه وكما ان الموضوع الاول عند حدوثه كان محتاجا الى اكتساب هذه الصورة من الحس الظاهر فكذلك هذا الموضوع الذى تجدد ثانيا وجب ان يكون محتاجا الى اكتساب هذه الصورة ويلزم من ذلك ان لا يبقى شئ من الصور في الحفظ والذكر لكن البداهة تشهد بان الامر ليس كذلك فاذاً الحفظ والذكر ليسا جسمانيين بل انما يوجدان فى النفس والنفس انما تكون لها ملكة استرجاع الصور المنمحية عنها بان يتكرر عليها جميع تلك الصور فيصير استعداد النفس لقبول تلك بسبب التكرار راجحا وتكون للنفس هيئة بها يمكنها استرجاع تلك الصور متى شاءت من المبادى المفارقة وحينئذ يكون الامر في المدركات والمتخيلات

على وزن المعقولات من جهة ان النفس اذا اكتسبت ملكة الاتصال بالعقل الفعال فاذا انمحت الصور المستحصلة تمكنت من استرجاعها متى شاءت من العقل الفعال كذا هاهنا الا ان المشكل انه كيف ترتسم الاشباح الخيالية في النفس *

(ثم قال في آخر هذا الفصل) وهذا وامثاله يوقع في النفوس ان نفس الحيوان غير الناطق ايضا جوهر غير مادي وانه هو الواحد بعينه وانه هو الشاعر الباقي وان هذه الاشياء متبدلة عليه (فهذا جملة) ما يدل على صحة ما اخترناه *

(واحتج من زعم) ان النفس لا تدرك الجزئيات بوجوه عامة ووجوه خاصة اما الوجوه العامة فهى اربعة *

(الاول) ان العقلاء ببداهة عقولهم يعلمون ان ادراك المبصرات حاصل فى البصر لا في غيره والاحساس بالاصوات حاصل في الاذن لا في غيرها وكما ان البداهة حاكمة بان اللسان غير مبصر والعين غير ذائقة فهي ايضا حاكمة بان اللسان ذائق والعين مبصرة فلو قلنا بان المدرك لهذه الادراكات المتعلقة بهذه المحسوسات هو النفس لزم بطلان هذه الاختصاصات المعلومة *

(وليس لقائل ان يقول) القوة المدركة وان كانت غير موجودة فى هذه الاعضاء لكنها آلات لها فاذا وقع للنفس التفات الى العين ابصرت او الى الاذن سمعت *

(لانا نقول) النفس اذا التفتت الى اللسان فاللسان هل يدرك الطعم والبشرة عند الضرب هل تتألم ام لا فان ادرك فقد حصل المطلوب وان لم يدرك فحينئذ وجب ان لا يكون لذلك الادراك اختصاص باللسان بل

يكون اللسان جاريا مجرى اليد فى كونه آلة للذوق *

(والثانى) انا نرى الآفة اذا حلت عضوا من هذه الاعضاء بطلت الافعال المنسوبة اليه او ضعفت او تشوشت وذلك ظاهر في الحواس الخمس الظاهرة واما الحواس الباطنة فالتجارب الطبية دالة على ان الآفة متى حلت البطن المقدم من الدماغ اختل التخيل وان حلت البطن الاوسط اختل التفكر وان حلت البطن المؤخر اختل التذكر ولولا ان هذه القوى جسمانية لما كان كذلك *

(الثالث) ان هـذه الادراكات الجزئية حاصلة لسائر الحيوانات فيجب ان تكون لها نفوس ناطقة مجردة وذلك بعيد *

(الرابع) انا اذا ادركنا الكرة فلابد ان ترتسم فى المدرك صورة الكرة ومن المحال ان ترتسم صورة الكرة فيما لا وضع له ولا حيز ولا تكون اليه اشارة اصلا *

(واما الوجوه الخاصة) فقد احتجوا على ان الادراكات الظاهرة قوى جسمانية بان قالوا لو كان المدرك للمحسوسات الظاهرة هو النفس وجب ان لا يتوقف الاحساس بها على حضورها وكان يجب ان يكون ادراك الانسان للقريب والبعيد والحاضر والغائب واحدا لان النفس جوهر غير جسماني فيمتنع ان يكون لها قرب وبعد من الاجسام *

(ولا يقال) بان النفس انما تدرك هـذه المحسوسات بمعاونة هذه الآلات التى يصح عليها القرب والبعد (لانا نقول) العين ان لم تكن فيها قوة باصرة لم يكن القرب والبعد بالنسبة الى الرائى بل بالنسبة الى غيره فيكون ذلك مثل حضور المرئي عند زيد فانه لا يكفي ذلك في حصول الابصار لعمرو *

(واحتجوا

(واحتجوا على ان التخيل) بقوة جسمانية بامور ثلاثة (الاول) وهو اقوى الادلة المذكورة فى هذا الباب انا اذا تخيلنا مربعا محتجبا بمربعين متساويين لكل واحـد منهما جهة معينة فلا شك انه يتميز كل واحد من المربعين الطرفيين عن الآخر في الخيال فذلك الامتياز اما لذاتيهما او للوازم ذاتيهما او لامر غـير لازم والقسمان الاولان باطلان لان المربعين الطرفيين متساويان في الماهية (والقسم الثالث) وهو ان يكون ذلك الامتياز لامر غير لازم (فنقول) ذلك الوصف الغير اللازم المميز اما ان يتوقف حصوله لاحدهما على فرض فارض واعتبار معتبر او لا يتوقف والاول باطل *

(اما اولا) فلانا لا نحتاج في تخيل احد المربعين الطرفيين يمينا والآخر شمالا الى فرض اختصاصه بعارض و الا لكان يمكننا ان نعمل بالمربع الايمن عملا يصير هو بعينه المربع الايسر وذلك ظاهر الفساد *

(واما ثانيا) فلان الفارض لا يمكنه ان يخصصه بذلك العارض الا بعد امتيازه عن غيره فلو كان امتيازه عن غيره بسبب ذلك الفرض لزم الدور واما ان كان لا يتوقف اختصاصه بذلك العارض على فرض فارض وجب ان يكون ذلك بسبب الحامل وذلك اما ان يكون هو الحامل الاول اى المادة الخارجية واما ان يكون هو الحامل الثانى اى الذهن والاول باطل *

(اما اولا) فلانا كثيرا ما نتخيل ما ليس في الخارج موجودا مع انه لا يمكن حصول النسبة الى العدم الصرف *

(واما ثانيا) فلانه لو كان محل المربعين الخياليين واحدا لم يكن انتساب احدهما الى احد المربعين الخارجيين اولى من انتسابه الى الآخر فاذاً هذا الامتياز بسبب القابل الثانى وهو الذهن فاذاً محل احد المربعين من الخيال غير محل

المربع الآخر والا لامتنع ان يختص باحدهما عارض مميز دون الآخر وهذا لا يعقل الا اذا كان محل التخيلات جسما *

(فان قيل) اليس يمكننا ان نعقل مربعا كليا ونقرن به كونه يمينا او يسارا ونميز حينئذ في العقل بين المربع الايمن والمربع الايسر *

(فنقول) المربع الكلي امر يقرن به العقل حد التيامن والتياسر ويكون ذلك بفرضه حتى يتمكن من تغير ذلك الفرض واما في التخيل فالامتياز غير حاصل بالفرض لان المربع المعين على الايمن لا يمكن ان يفرض فيه عارض حتى يصير هو بعينه في الخيال مربعا ايسر فظهر الفرق *

(الدليل الثاني) وهو ان الصور الخيالية مع تساويها في النوع قد تتفاوت في المقدار فيكون البعض اصغر والبعض اكبر وذلك التفاوت اما للمأخوذ او للاخذ والاول باطل لانا قد نتخيل ما ليس موجودا في الخارج فتعين الثاني وهو ان تكون الصورة ترتسم تارة في جزء اكبر وتارة في جزء اصغر *

(الدليل الثالث) انه ليس يمكننا ان نتخيل السواد والبياض في شبح جسماني واحد ويمكننا ذلك في جزئين ولو كان ذانك الجزءان لا يتميزان في الوضع لكان لا فرق بين المتعذر والممكن فاذاً الجزءان متميزان في الوضع *

(واحتجوا) على ان الوهم قوة جسمانية بان قالوا لما ثبت كون الخيال جسمانيا وجب ان يكون الوهم الذي لا يدرك الا ما يكون متعلقا بصورة جسمانية كذلك (ونحن نقرر) هذا الكلام زيادة تقرير فنقول مدرك الوهم اما ان يكون هو الصداقة او صداقة هذا الشخص اما الاول فظاهر الفساد لانه امر كلي وكلامنا في المدركات الجزئية فبقي الثاني ولكن المدرك لصداقة هذا الشخص يجب ان يكون مدركا لهذا الشخص لان اضافة الصداقة الى الشخص المعين

تصديق

تصديق بثبوت الصداقة لذلك الشخص والتصديق يستدعي تصور الطرفين فاذاً الوهم مدرك لهذه الصورة ولكن قد ثبت ان مدرك هذه الصورة جسماني فالوهم ايضا جسماني (واما ان القوة) الشوقية الاجماعية جسمانية فلم ار لهم على ذلك حجة خاصة (واما ان القوة المحركة) جسمانية فلانها عبارة عن امر حاصل في الاعصاب والعضلات وهو المسمى بالقدرة والمكنة ولا شك في كونها جسمانية (هذا مجموع) ما امكن ان يتمسك به من جعل هذه القوى جسمانية *

(والجواب عما تمسكوا به اولا) ان نقول ان اكثر الناس يزعمون انهم يجدون ادراكاتهم الكلية وتعقلاتهم المجردة من جانب قلبهم او دماغهم فهل يدل ذلك على ان محل هذه الادركات الكلية هو القلب او الدماغ فان كان لا يلزم ذلك فكذلك ما ذكرتموه وايضا فالعقلاء ببداهة عقولهم يعلمون انه ليس المبصر هو العين ولا السامع هو الاذن ولا المتكلم هو الحنجرة بل الانسان هو المبصر والسامع والمتكلم حتى ان بعضهم اعتقد ان هذه الجملة هي الموصوفة بهذه الصفات دون شيء من الاعضاء ثم لما خطر ببالهم ان الآحاد لما لم تكن موصوفة بهذه الصفات امتنع ان تكون الجملة كذلك فحينئذ اضطربوا وتشككوا وتنبه الاكياس منهم للنفس فعلمنا انه ليس العلم بكون العين مبصرة علما بديهيا بل العلم البديهي حاصل بان للعين اعتبارا في حصول الابصار واما انها هي مبصرة او هي آلة الابصار فذلك غير معلوم بالضرورة *

(والجواب عما تمسكوا به ثانيا) وهو قولهم الآفة اذا حلت عضوا اختل ذلك الفعل فنقول من الجائز ان يكون ذلك لاجل احتياج القوة الفاعلة لتلك الافعال الى تلك الآلات وفاعليتها لتلك الافعال لا في ذواتها وبتقدير ذلك

يسقط الاستدلال *

(و الجواب عما تمسكوا به ثالثا) من انه يلزم ان يكون للحيوانات نفوس ناطقة (فنقول) واي محال يلزم من ذلك وايضاً فلانا نقول بان ادراك الجزئيات لا يجب ان يكون بقوة مجردة بل ندعى ان ذلك جائز والانسان لما عرفنا ان المدرك للكليات في حقه هو المدرك للجزئيات ثم ثبت ان مدرك الكليات مجرد فلاجرم حكمنا بناء على ذلك ان مدرك الجزئيات مجرد واما في سائر الحيوانات فلم تجد هذه الحجة فلاجرم بقي الامر مشكوكا فيه *

(والجواب عما تمسكوا به رابعا) من ان النفس كيف تتشكل بشكل الكرة مع انه لا وضع لها ولا حيز (فنقول) انكم وان انكرتم ادراكها للجزئيات لكنكم لا تنكرون ادراكها للكليات فاذا ادركت الكرة الكلية فلا بد ان يحصل منها صورة الكرة فيعود الاشكال الذى ذكرتموه فان لم يلزم ذلك فى كونها مدركة للكرة الكلية فكذلك لا يلزم فى كونها مدركة للكرة الجزئية *

(والجواب عما تمسكوا به خامسا) من ان المدرك لو كان هو النفس لما اختلف حال ابصارها بقرب المرئى وبعده *

(فنقول) النفس وان كانت هى المدركة لهذه المحسوسات لكن ادراكها لها موقوف على شرائط (منها) كون الآلة سليمة والمرئى حاضرا عند الآلة لا بالقرب القريب منها و لا بالبعد البعيد عنها واذا كان ادراك النفس للمبصرات موقوفا على حضورها عند هذه الآلات لاجرم اختلف الحال بالغيبة و الحضور *

(والجواب عما تمسكوا به سادسا) من المربع المحتجب بالمربعين (فنقول)

انا

انا قد نتخيل الامور العظيمة فاذا انطبع في الروح الخيالية من الصور الجسمانية ما يساويه فالذى يفضل عليه اما ان لا ينطبع في الروح الخيالية او ينطبع فيها فان لم ينطبع فقد بطل قولهم ان التخيل لاجل هذا الانطباع وان انطبع فيها فحينئذ قد انطبع فيها ما يساويها وانطبع فيها ما يفضل عليها ويكون محل ما يساويها و محل ما زاد عليها شيئا واحدا مع انا نميز بين القدر المساوي و القدر الفاضل وذلك يدل على ان الصورتين الخياليتين و ان انطبعتا في محل واحد لكنه يمكننا ان نميز بينهما واذا كان كذلك فلا يلزم من انطباع صورتى المربعين الطرفيين فى النفس ان لا يتميز في الخيال احدهما عن الآخر *

(وعلى الجملة) فالانسان ربما طاف العالم وشاهد البلدان ويكون مع ذلك حافظا للمحلات (١) فان كانت صورة كل واحدة من تلك الامور ترتسم فى جزء من الروح الخيالية غير الجزء الذي ترتسم فيه صورة الشيء الآخر فمن المعلوم بالضرورة ان القدر القليل من الروح الخيالية لا يفى بذلك و ان لم يجب ان يكون لكل صورة خيالية محل على حدة بل يجوز ان ترتسم في المحل الواحد صور كثيرة ومع ذلك يكون البعض متميزا عن البعض فحينئذ لا يلزم من ارتسام جميع الصور فى النفس ان لا يتميز بعضها عن البعض *

(ثم نقول) انا اذا تخيلنا مربعا محتجبا بمربعين فلابد ان نتخيل هذا المربع على هذا الوجه المفروض فى هواء وفي جهة مخصوصة وذلك الهواء وتلك الجهة موجودتان فاذا انطبعت في النفس صورتا المربعين فكان لاحد المربعين نسبة الى جهة مخصوصة او الى جانب مخصوص ولم تكن الصورة الاخرى مفروضة الحصول في ذلك الجانب وتلك الجهة فحينئذ تميز بهذا السبب احد المربعين عن الآخر واذا احتمل ذلك سقط الاستدلال وايضاً فلو فرضنا محتجبا

(١) للمخلدات ١٢

بمربعين كليين فلا بد ان تميز احدهما عن الآخر مع انه يمتنع حصولهما في جسم او جسماني *

(والجواب عما تمسكوا به سابعاً) هو قولهم الصورة الخيالية قد تكون اعظم من صورة اخرى خيالية وليس ذلك الا لاختلاف حال القابل في العظم والصغر *

(فنقول) ان كان صغر القابل يقتضي صغر المقبول فيلزم من ذلك ان لا ينطبع في الشيء الا ما يساويه وذلك يبطل اصل هذا الكلام واما ان جاز ان ينطبع في الشيء اعظم من مقداره لم يلزم من صغر القابل صغر المقبول فحينئذ لا يمكن ان يكون التفاوت في مقادير الصور الخيالية بسبب التفاوت في مقادير قوابلها *

(والجواب عما تمسكوا به ثامنا) وهو قولهم انه يمكننا ان نتخيل السواد والبياض في شبحي جسمين ولا يمكننا ان نتخيلهما في شبح جسم واحد وذلك يقتضي ان يكون محل الشبحين شيئين *

(فنقول) انه يمكننا ان نعقل حصول السواد والبياض في جسمين ولا يمكننا ان نعقل حصولهما في جسم واحد ثم لا يلزم ان يكون محل الصورة المعقولة من السواد مغايرا لمحل الصورة المعقولة من البياض فكذلك هاهنا *

(والجواب عما تمسكوا به تاسعا) من انه لما كان الخيال جسمانيا كان الوهم المتعلق به ايضا جسمانيا *

(فنقول) لما بينا ان الخيال لا يمكن ان يكون جسمانيا فكذلك الوهم يجب ان لا يكون جسمانيا (وكذلك الكلام) فيما تمسكوا به عاشرا فهذا ما عندي في هذا الباب وبالله التوفيق *

﴿ الباب الخامس ﴾

(في بيان) تجرد النفس الانسانية وحدوثها وبقائها وسائر احكامها وفيه احد عشر فصلا *

﴿ الفصل الاول في بيان ان النفس الانسانية ليست بجسم ولا منطبعة في جسم ﴾

(ولنذكر) اولا الادلة المشهورة وهي اثنا عشر ثم نذكر في آخر الكلام ما هو القوي عندنا *

(فالدليل الاول) ان الانسان يمكنه ادراك الامور الكلية اعني الامور الكلية التي لا يمنع نفس تصورها من وقوع الشركة فيها وقد ثبت ان ادراك الاشياء عبارة عن ارتسام صورها في المدرك فمحل تلك الصور العقلية ان كان جسما فاما ان يحل من الجسم شيئا غير منقسم او يحل منه شيئا منقسما والاول محال لان الشيء الذي لا ينقسم من الجسم طرف نقطي والنقطة يمتنع ان تكون محلا للصور العقلية لوجهين (الاول) ان النقطة اما ان يكون لها تميز عن الخط الذي هي نهايته او لا يكون فان لم يكن امتنع حلول المعقولات فيها وحدها بل كما ان النقطة طرف ذاتي لما هي بالذات نهاية له فكذلك انما يجوز ان يحل فيها طرف شيء حال في ذلك المقدار فيكون كما ان الحال يقدر بذلك المقدار بالعرض كذلك يتناهى بالعرض مع نهايته *

(واما اذا قيل) ان للنقطة تميزا عن ذلك المقدار فهذا محال لانا اذا فرضنا خطين يليانها بنقطتيهما من جهتين فاما ان تكون النقطة المتوسطة حاجبة من الطرفين عن التماس فتكون النقط كلها منقسمة هذا خلف او لا تكون فحينئذ تتداخل النقط لكن المتوسطة قد وضعناها مباينة عن الخطين والمداخل في المباين مباين فالنقط الثلاث مباينة عن الخطين فللخطين نقطتان اخريان

والكلام فيهما كالكلام فى الاولى فيفضى الى مالا نهاية له من النقط المتداخلة ومع ذلك فلا يكون للخط المتناهى نقطة هى نهايته وكل ذلك محال *

(ولقائل ان يقول) سلمنا انه ليس للنقطة امتياز عن المقدار الذى هى نهايته لكن لم قلتم انه لا يحل فيها الا طرف ما يكون حالا في ذلك المقدار وما البرهان على ذلك فانه ليس ذلك من الاوليات ثم ان ذلك منقوض بالالوان فانها لا توجد عندكم الا في السطوح ولا حصول لها بالفعل في اعماق الاجسام وكذلك النور والضوء لا يوجدان الا فى السطوح وكذلك المماسة والملاقاة لا تحصل الا في النهايات وكذلك الملاسة والخشونة لا تحصل الا في السطوح فبطل قولكم ان النهايات لا يحل فيها الا نهايات ما هى حالة في المقادير *

(فالمعتمد فى ابطال هذا القسم ان نقول) النقطة مما لا يعقل حصول المزاج لها حتى يختلف حال استعدادها في القابلية وعدم القابلية بل ان كانت قابلة للصور العقلية وجب ان يكون ذلك القبول حاصلا لها ابدا فلو كان القبول حاصلا ابدا لكان المقبول حاصلا ابدا لما علمت ان المبادى المفارقة عامة الفيض فلا يتخصص فيضها الا لاختلاف القوابل فلو كان القابل تام الاستعداد لكان المقبول واجب الحصول ولو كان كذلك لكان جميع الاجسام ذوات النقط تكون عاقلة فوجب ان يبقى البدن بعد موته عاقلا للمعقولات لبقاء محل الصور العقلية على استعدادها التام ولما لم يكن كذلك بطل هذا القسم *

(وبيان) ان الصور العقلية يمتنع ان تحل شيئا منقسما من الجسم هو ان الجسم ينقسم ابدا والحال في المنقسم منقسم فيلزم ان تكون الصور العقلية منقسمة ابدا وذلك محال لوجوه ثلاثة *

(الاول) انها لو انقسمت لكان انقسامها اما الى جزئين متشابهين او جزئين

مختلفين

مختلفين ومحال ان يكون الى جزئين متشابهين لوجهين (احدهما) ان كل واحد من الجزئين يجب ان يكون مخالفا بوجه ما لكله لامتناع كون الكل مساويا لجزئه من جميع الوجوه وتلك المخالفة ليست بالحقيقة ولوازمها والا لم يكن الانقسام الى جزئين متشابهين فاذاً المخالفة ليست الا بالعوارض المادية مثل المقدار والشكل فلا تكون الصورة المعقولة المجردة مجردة هذا خلف

(وثانيهما) ان ذلك الانقسام اما ان يكون شرطا لكون الصورة معقولة اولا يكون فان كان شرطا وجب ان يكون الجزآن مخالفين للكل لوجوب تباين الشرط والمشروط وايضا فقبل فرض القسمة فيها وجب ان لا تكون معقولة لفقدان الشرط وايضا فالشيء الذى هذا حاله وجب ان يكون منقسما وليس كل معقول كذلك وان لم يكن ذلك الانقسام شرطا فتكون تلك الصورة العقلية عند فرض الانقسام مغشاة بعوارض غريبة من جمع وتفريق ويكون في اقل من ذلك المحل كفاية لماهية تلك الصورة فان جزء تلك الصورة مساو لكلها فى الماهية ومحل الجزء جزء محل الكل فيكون كل صورة ممكنة الحلول فى بعض محله فيكون حلوله فى كل ذلك المحل عارضا غريبا والكلام فى الصورة المجردة هذا خلف *

(فان قيل) أليس ان الصورة العقلية قد تنقسم الى اقسام متشابهة باضافة زوائد كلية اليها مثل المعنى الجنسي كالحيوان فانه ينقسم الى الذى هو حصة الانسان والى الذى هو حصة الفرس وهما اعنى الحصتين غير مختلفتين بالماهية فان حيوانية الفرس بشرط التجريد عن الصاهلية مساوية لحيوانية الانسان بشرط التجريد عن الناطقية في النوع والحقيقة فقد رأينا انقسام الاجزاء العقلية الى اجزاء متشابهة مع ان تلك الاجزاء ليست ذوات مقادير جزئية

و اشكال جزئية *

(فنقول) هذا جائز ولكن يكون فيه الحاق الكلى بالكلى مثلا الحاق الناطق بالحيوان الذى هو حصة الانسان و يكون الانسان الذى هو حاصل من اجتماعهما مخالفا لهما فهاهنا لو كانت اجزاء الصورة العقلية كذلك لزم ان تكون كلية تلك الصورة مخالفة لكل واحد من اجزائها فيكون الانقسام حينئذ الى جزئين مختلفين والا لامتنع ان يحصل من اجتماعهما ما يخالفهما (وبالجملة) فانقسام الحيوان الى الانسان قسمة الكلي الى الجزئيات المتخالفة بالنوع وقسمة الصورة العقلية قسمة الكل الى الاجزاء وبينهما فرق ظاهر *

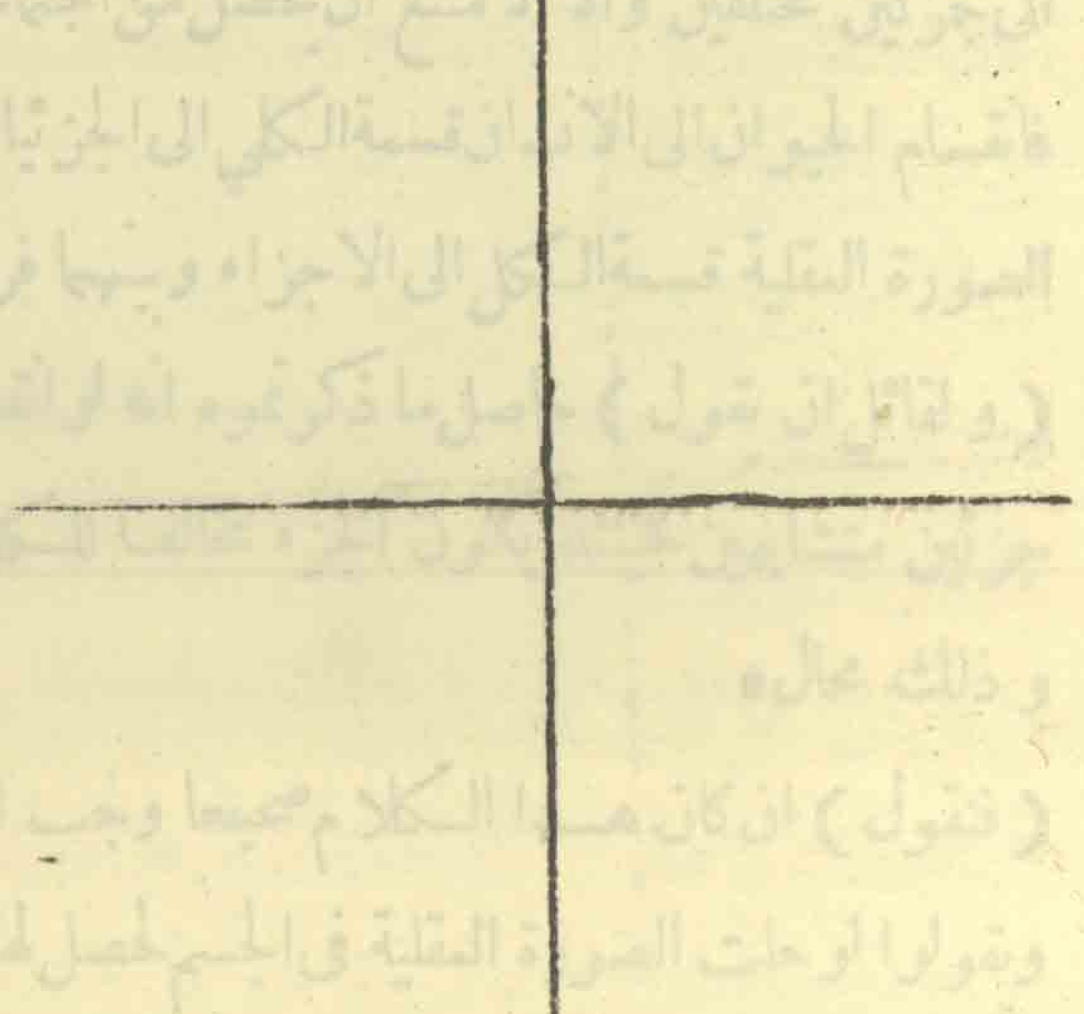
(و لقائل ان يقول) حاصل ما ذكرتموه انه لو انقسمت الصورة العقلية الى جزئين متشابهين فحينئذ يكون الجزء مخالفا للكل في الشكل و مقدار المحل و ذلك محال *

(فنقول) ان كان هذا الكلام صحيحا وجب ان يعولوا عليه في الابتداء ويقولوا لو حلت الصورة العقلية فى الجسم لحصل لها مقدار معين وشكل معين بسبب محلها وذلك محال فاذا كان هذا القدر كافيا وقع سائر ما ذكرتموه من التطويلات حشوا وضائعا ثم انا سنبين بعد ذلك ضعف هذه الطريقة واما انه يمتنع انقسام هذه الصورة الى جزئين مختلفين فذلك لانها لو انقسمت الى اجزاء مختلفة الماهية لكانت تلك الاجزاء لا محالة هى الاجناس والفصول لكن الاجزاء المفترضة في الصور العقلية بحسب الاجزاء التى يمكن فرضها فى الجسم والاجزاء التى يمكن فرضها فى الجسم غير متناهية فيلزم ان تكون تلك الاجزاء المقومة التى هى الاجناس والفصول لتلك الصور غير متناهية وهو محال وايضاً فلان كل كثرة فالواحد فيها موجود فلو كان هناك اجزاء

غير

في المجلد الثاني

٨) متعلقة بصفحة ٣٤٩



غير متناهية لكان لكل واحد من تلك الاجزاء ماهية بسيطة فلا يكون ذلك الجزؤ البسيط ممكن الانقسام الى جزئين مختلفي الماهية و ايضاً فبتقدير ان تكون الصورة العقلية مركبة من مقومات غير متناهية لكل واحد منها محل من الجسم غير محله الآخر فيلزم ان تكون للجسم اجزاء غير متناهية بالفعل و ذلك ايضاً محال و ايضاً اذا فرضنا قسمة فوقع الفصل من جانب والجنس من جانب ثم اذا اعتبرنا القسمة لم يخل اما ان يقع في كل جانب نصف جنس و نصف فصل فيكون ذلك انقساما الى جزئين متشابهين وقد ابطلناه او يوجب انتقال الجنس والفصل الى القسمين المفروضين ثانيا فيلزم ان يكون فرضنا الوهمي موجبا لتغير مكان اجزاء الصور العقلية وتكون محالها ومواضعها بحسب ارادات المريدين وعلى انا اذا اوقعنا قسمين على هذا (٨) الوجه لزم المحال *

(الوجه الثاني) في بيان امتناع القسمة على الصور العقلية ان نقول ان لكل شيء حقيقة هو بها هو وتلك الحقيقة لا محالة واحدة وهي غير قابلة للقسمة اصلا فان القابل للقسمة يجب ان يبقى مع القسمة والعشرة من حيث انها عشرة لا تبقى مع الانقسام فانها اذا انقسمت حصلت خمستان وبطلت العشرية فالعشرية من حيث هي عشرية صورة واحدة وحقيقة متحدة غير قابلة للقسمة *

(واذا ثبت ذلك فنقول) العلم المتعلق بهذه الماهيات المجردة ان انقسم فاما ان تكون اجزاؤه علوما اولا تكون فان لم تكن اجزاؤه علوما لم يكن العلم هو مجموع تلك الاجزاء بل الهيئة الحاصلة عند اجتماع تلك الاجزاء فان تلك الاجزاء اذا اجتمعت وهي في انفسها ليست علوما فان لم يحصل لها هيئة زائدة بسبب الاجتماع وجب ان لا يكون المجموع ايضا علما وان حصلت هيئة زائدة

(٨) نمرة الشكل الثامن ١٢

على الاجتماع فكلامنا فى تلك الهيئة وهو انها لو كانت جسمانية لكانت منقسمة

واما ان كانت اجزاء العلوم علوما فلها متعلق فلا يخلو اما ان يكون متعلق كل واحد من تلك الاجزاء كل ذلك المعلوم او اجزاؤه فان كان كله لزم ان يكون جزء الشئ مساويا لكله من جميع الوجوه وذلك محال وان كان بعض ذلك المعلوم فقد بينا ان الحقائق لا بعض لها ولا جزء *

(ولقائل ان يقول) العشريه هيئة متحدة حاصلة للمجموع المتألف من تلك الآحاد فمحل تلك الهيئة امور متكثرة فاذا لم يجب انقسام العشرية بسبب انقسام محلها فكيف يلزم انقسام العلم بالعشرية بسبب انقسام ذلك المحل (وبالجملة) فان كانت العشرية قابلة للقسمة جاز ان ينقسم العلم ويكون جزؤ العلم متعلقا بجزء العشرية وان كانت العشرية غير قابلة للقسمة مع ان محلها متكثر فحينئذ لا يلزم من انقسام المحل انقسام الحال وذلك يقدح فى اصل الحجة *

(الوجه الثالث) ان نفرض الكلام فى الامور التى يستحيل عليها القسمة عقلا مثل البارى تعالى و الوحدة وايضا مثل البسائط التى تتألف عنها المركبات فان الحقائق اذا كانت مركبة فلابد فيها من البسائط ضرورة ان كل كثرة فالواحد فيها موجود *

(وحينئذ نقول) العلم المتعلق بها ان انقسم فاما ان يكون كل واحد من اجزائه علما اولا يكون ونذكر التقسيم المذكور الى آخره و هذا الوجه احسن الوجوه الثلثة *

(والاعتراضات) الواقعة على هذه الحجة بامرين (احدهما) ان النقطة حلت من الجسم شيئا منقسما او غير منقسم فان حلت شيئا منقسما مع انها غير منقسمة فجاز حلول العلم الذى لا ينقسم فى الجسم مع انه لا ينقسم بانقسامه و ان حلت

شيئا

شيئا غير منقسم وقد ذكرتم ان الشئ الذى لا ينقسم من الجسم هو النقطة فتكون النقطة حالة فى النقطة هذا خلف وعلى ان الكلام في النقطة الثانية كالكلام فى النقطة الاولى و ايضا فالنقض بالوحدة وارد فانها مع كونها من ابعد الاشياء عن طباع الكثرة حالة في الجسم وكذلك الاضافة حالة فى الجسم مع انها غير قابلة للانقسام فانه لا يعقل للابوة نصف وثلث وربع وكذلك القوة الوهمية المدركة بعداوة الذئب المعين جسمانية مع امتناع ورود القسمة على هذه العداوة اذ يمتنع ان يكون للعداوة والصداقة اجزاء وابعاض *

(وثانيهما) ان نقول العلم متى يجب ان ينقسم بانقسام محله أعند ما يكون محله منقسما بالقوة او عند ما يكون محله منقسما بالفعل الاول مسلم والثاني ممنوع وعندنا الجزء الذى هو محل العلم بسيط غير منقسم بالفعل فلا يلزم ان يكون العلم منقسما بل متى انقسم ذلك الجزء بالفعل فانه يلزم انقسام العلم القائم به لكن العلم لما لم يكن محتملا للانقسام لا جرم بطل العلم وانعدم *

(و الجواب) اما النقض بالنقطة فلابد لمن احتج بهذه الحجة من ان يمنع كونها امرا وجوديا في الخارج على ما مضى وان كان ذلك فى غاية البعد واما اذا سلمنا كونها امرا وجوديا وفرقنا بين الصورتين بان قلنا النقطة عرض غير سار في الجسم لانك متى فرضت قسمة في الجسم لم تفرض في اجزاء الجسم اجزاء من النقطة واما العلم فقد بينا ان حقيقته ليست مجرد اضافة فقط بل انما تتم بحصول صورة مساوية لماهية المعلوم في العالم فيكون العلم صفة حقيقية ولا بد ان يكون لها محل معين ممتاز عن غيره فيكون ساريا فيه *

(ولكن لقائل ان يقول) اذا عقل اختصاص العرض بمحله بحيث لا يكون ساريا فيه فليعقل ان يختص العلم به لا على وجه السريان سواء كان العلم وصفا

حقيقيا اوحالة اضافية واما الوحدة فغير لازمة لان الوحدة الاتصالية وان كانت منافية للكثرة بالفعل لكنها لا تنافي الكثرة بالعرض و اما الصورة العقلية فهى لاتحتمل الكثرة الخارجية والذهنية ايضا لما بينا ان تلك الاجزاء يمتنع ان تكون مختلفة بالماهية فهى اذاً متساوية فى الماهية فاذاً مخالفتها للمجموع تكون بالشكل والمقدار فتكون الصورة العقلية ذات شكل ومقدار هذا خلف واما القسمة الوهمية فى الوحدة الاتصالية فهى توجب انقسامها الى جزئين متشابهين و يكون كل واحد منهما مخالفا للمجموع بسبب الشكل والمقدار فتكون الوحدة الاتصالية ذات شكل ومقدار و ليس ذلك بمحال (فظهر الفرق) واما الاضافة فالاكثرون يمنعون كونها امراوجوديا ومن سلم ذلك فرق بينها و بين الصورة العقلية بكونها عرضا غير سار واما المعاني الوهمية فعند قوم المدرك لها هو النفس ومن لم يقل بذلك زعم انها معان غير مجردة فانها متعلقة بشخص معين وتلك لادراكات جزئية وليس كلامنا فيها انما كلامنا فى معنى مجرد عن المادة*

(وقولهم) الجسم منقسم بالقوة فلا يجب ان تنقسم الصورة العقلية بالفعل (فنقول) الجسم عند و حدته تفرض فيه الاجزاء بحسب الاشارة و حينئذ تفرض فيها اجزاء من الصورة العقلية بالفعل و قد ثبت ان هذا القدر يلزم منه المحال*

(الدليل الثانى) وهو دليل عول الشيخ عليه في (كتاب المباحثات) وزعم ان اجل ما عنده في هذا الباب هذا الدليل ثم ان تلامذته اكثروا من الاعتراضات عليه والشيخ اجاب عنها الا ان الاسؤلة والاجوبة كانت متفرقة وانا رتبناها واوردناها على الترتيب الجيد*

(فنقول) انه يمكننا ان نعقل ذواتنا وكل من عقل ذاتا فله ماهية تلك الذات فاذاً لنا ماهية ذاتنا فلا يخلو اما ان يكون تعقلنا لذاتنا لان صورة اخرى مساوية لذاتنا تحصل فى ذاتنا و اما ان يكون لاجل ان نفس ذاتنا حاضرة لذاتنا والاول باطل لانه يفضى الى الجمع بين المثلين فتعين الثاني وكل ما ذاته حاصلة لذاته كان قائما بذاته فاذاً القوة العاقلة قائمة بنفسها وكل جسم وجسماني فانه غير قائم بنفسه فاذاً القوة العاقلة ليست بجسم ولا جسماني*

(والاعتراض) عليه من وجوه ستة (الاول لا) نسلم انا نعقل ذواتنا ولم لا يجوز ان يكون ادراكنا لذواتنا نوعا آخر من الادراك مخالفا للتعقل — بيانه ان التعقل هو ان يحصل للعاقل ماهية المعقول فلا يمكننا ان نعرف كوننا عاقلين لذواتنا الا اذا عرفنا ان ذواتنا حاصلة لذواتنا فان امكننا ان نبين ان لنا حقيقة ذواتنا من دون وساطة التعقل فما الحاجة الى ان نقول انا نعقل ذواتنا ونتوصل منه الى ان لنا حقيقة ذواتنا وان لم يمكن ذلك فحينئذ لا يمكن بيان كوننا عاقلين بذواتنا الا ببيان حصول حقيقة ذواتنا لنا ولا يمكن ذلك الا ببيان كوننا عاقلين لذواتنا ويلزم منه الدور*

(فقال المجيب) ليس يتعلق الكلام بالتعقل و الشعور بل بالادراك فانه ثبت ان الادراك عبارة عن حصول ماهية المدرك للمدرك وهذا القدر يكفي في تصحيح هذه الحجة*

(قال السائل) في تقرير سؤاله الاول لم لا يجوز ان يكون ادراكنا لذاتنا لا يقتضى ان تكون حقيقة ذاتنا حاصلة لنا بل هو اثر ما يحصل لنا من ذاتنا ولا يكون ذلك الاثر هو بعينه حقيقة الذات فعلى هذا يكون لنا حقيقة منها يحصل لنا اثر نشعر بذلك الاثر ولا يكون ذلك الاثر هو الحقيقه فلا يكون قد حصل

لنا ذاتنا مرتين*

(قال المجيب) قد سبق ان الادراك ليس الا تحقق حقيقة الشيء فقول السائل انه يحصل لنا منه اثر فنشعر بذلك الاثر فاما ان يجعل الشعور نفس الاثر او امرا مغائرا لذلك الاثر تابعاً له فان كان نفس ذلك الاثر فقوله فنشعر بذلك الاثر لا معنى له بل هو قول مرادف لقوله يحصل لنا اثر وان كان الشعور شيئا يتبعه فاما ان يكون ذلك الشعور هو حصول ماهية الشيء او حصول ماهية غير ذلك الشيء فان كان غيره فيكون الشعور بالشيء هو تحصيل ماليس ماهية الشيء و معناه وان كان هو هو فتكون ماهية الذات تحتاج في ان تحصل لها ماهية الذات الى ذلك الاثر فتكون ماهية الذات غير موجودة الى ان حصل لها ذلك الاثر فلا تكون تلك الماهية متأثرة بل متكونة هذا خلف وان كانت ماهية الذات تحصل ثانيا بحالة اخرى من التجريد او نوع بعض ما يقارنها من العوارض فيكون المعقول هو ذلك المتجرد المتجدد وكلامنا فيما اذا كان المعقول هو جوهر نفسنا الثابت في الحالين *

(الاعتراض الثاني) سلمنا انا نعقل ذواتنا ولكن لم قلتم بان كل من عقل ذاتا فله ماهية تلك الذات فانه لو كان الامر كذلك لكنا اذا عقلنا الله تعالى والعقول الفعالة وجب ان يحصل لنا حقائقها *

(قال المجيب) الحاصل فينا من العقل الفعال ان امكننا ان نعقله هو العقل الفعال من جهة النوع والطبيعة لا من جهة الشخص لان احدهما بحال ليس الآخر بتلك الحال والمعقول من حقيقتك لا يفارق حقيقتك في النوع والماهية ولا يفارقها بالعوارض اصلا فلا يفارقها بالشخص فيكون هو هو بالشخص كما كان هو هو بالنوع اما العقل الفعال وما نعقله منه فهو هو في المعنى وليس

هو

هو في الشخص*

(قال السائل) فان ارتسم في عقلنا صورة مساوية لماهية الله تعالى فتكون ماهية الله تعالى مقولة على كثيرين بالعدد وهو محال*

(قال المجيب) البرهان انما قام على ان تلك الماهية لا تكون مقولة على كثيرين موجودين في الخارج واما على كثيرين موجودين في الذهن فلم يقم البرهان على بطلانه *

(الاعتراض الثالث) سلمنا ان من عقل ذاتا فانه يحصل له ماهية المعقول لكن لم لا يجوز ان تحصل ماهية ذاتي في قوتي الوهمية فتشعر قوتي الوهمية بها كما ان القوة العاقلة تشعر بالوهمية فعلى هذا لا تكون القوة العاقلة مقارنة لذاتها و قائمة بذاتها بل للقوة الوهمية كما انكم تقولون القوة الوهمية غير مقارنة لذاتها بل للقوة العاقلة *

(قال المجيب) شعورك بهويتك ليس بشيء من قواك والا لم يكن الشعور به هو الشاعر وانت مع شعورك بذاتك تشعر انك انما تشعر بنفسك وانك انت الشاعر بنفسك وايضا فان كان الشاعر بنفسك قوة اخرى فهي اما قائمة بنفسك فنفسك الثابتة للقوة الثابتة لنفسك(١) ثابتة لنفسك وهو المطلوب وان كانت غير قائمة بنفسك بل بجسم فنفسك اما ان تكون قائمة بذلك الجسم اولا تكون فان لم تكن وجب ان لا يكون هناك شعور بذاتك بوجه ولا ادراك لذاتك بخصوصيتها بل يكون جسم ما يحس بشيء غيره كما تحس بيدك ورجلك وان كانت نفسك قائمة بذلك الجسم فذلك الجسم حصلت فيه نفسك وحصلت فيه تلك القوة الشاعرة فتلك النفس وتلك القوة وجودهما لغيرهما فلا تكون النفس بتلك القوة تدرك ذاتها لان ماهية القوة والنفس معا لغيرهما

(١) هكذا في الاصول وفيه مافيه ١٢

و ذلك هو الجسم *

(قال السائل) تقريرا لهذا المقام لم لا يجوز ان يكون ادراكى لذاتى بحصول ذاتى في شيء نسبته الى ذاتى كنسبة المرآة الى البصر *

(قال المجيب) الذى يتوسط (١) في المرآة ان سلم انه يتصور فى المرآة فيحتاج مرة ثانية الى ان يتصور فى الحدقة فكذلك ها هنا لا بد وان تنطبع صورة ذاتنا فى ذلك الشيء مرة اخرى في ذاتنا *

(الاعتراض الرابع) لم لا يجوز ان يكون ادراكى لذاتى بحصول صورة اخرى فى ذاتى (بيانه) انى حال ما اعقل نفس زيد اما ان لا اعقل نفسى وهو باطل لان العاقل للشيء عاقل بالقوة القريبة من الفعل لكونه عاقلا وفي ضمن ذلك كونه عاقلا لذاته واما ان اعقل نفسى ونفس زيد فى ذلك الوقت وحينئذ لا يخلوا ما ان يكون الحاصل في نفسي من نفسى ومن زيد صورتين او صورة واحدة فان كان واحدة فحينئذ انا غيرى وغيرى انا اذ الصورة الحاصلة فى النفس مرة واحدة تكتنفها اعراضى ومرة اخري تكتنفها اعراض زيد واما ان كان الحاصل صورتين فهو المطلوب *

(قال المجيب) انت اذا عقلت النفس فقد عقلت جزء ذاتك واذا عقلت انسانية زيد فقد اضفت الى جزء ذاتك شيئا آخر قرنته به فلا تتكرر الانسانية فيك مرتين بل تتعدد بالاعتبار *

(واعلم) انه فرق بين النفس المطلقة المعتبرة بذاتها وبين النفس من حيث انها كلية مشترك فيها بين الكثيرين فان الاول جزء نفسى واما النفس العامة فهى النفس مع قيد العموم فلا تكون جزء نفسى *

(الاعتراض الخامس) قالوا القسم الذى اخترتموه ايضا باطل (بيانه) انا اذا

(١) يتصور ١٢

قلنا

قلنا موجود لذاته يفهم منه معان ثلاثة (الاول) ان ذاته لا تتعلق في وجوده بغيره (والثانى) ان ذاته ليست حالة فى غيره مثل البياض في الجسم وهذان القسمان لا يقتضيان كون الشيء مدركا لان المدركية امر ثبوتى وهى عبارة عن حصول المعلوم للعالم والقسمان المذكوران سلبيان (الثالث) ان ذاته شيء مضاف الى ذاته وذلك محال لان الاضافة تقتضى الاثنينية والوحدة تنافيها (ولا يقال) بان المضاف والمضاف اليه اعم مما اذا كان كل واحد هو الآخر اوغيره ولا يمكن نفي العام بنفي الخاص (لانا نقول) هذه مغالطة لفظية وهى مثل ما اذا قيل المؤثر يستدعى اثرا وذلك اعم من ان يكون المؤثر هو الاثر او غيره فيلزم منه صحة ان يكون الشيء مؤثرا في نفسه وكما ان ذلك باطل فكذا ها هنا *

(قال المجيب) حقيقة الذات غير وتعينها غير والجملة التى من الذات والتعين شيء آخر وهذا الكلام لا يختلف فيه سواء كان التعين من لوازم الماهية كما فى الله تعالى والعقول الفعالة اولا يكون كذلك كما فى الانواع المتكثرة باشخاصها في الوجود وهذا القدر من الغيرية يكفى في صحة الاضافة ولهذا التحقيق صح منك ان تقول ذاتى وذاتك فتضيف ذاتك الى ذاتك *

(الاعتراض السادس) المعارضة بادراك سائر الحيوانات انفسها مع ان انفسها ليست مجردة (ولا يلتفت) الى قول من ينكر ادراكها لذواتها لانها تطلب الملائم وتهرب عن المنافر وليس طلبها لمطلق الملائم والا كان طلبها للملائم غيرها كطلبها لما يلائمها ولانها لو كانت طالبة للملائم المطلق لكانت مدركة للملائم من حيث هو ملائم وذلك كلي فتكون البهيمة مدركة للكليات والحيوان غير مدرك للكلي فاذاً البهيمة تطلب ما يلائمها وادراكها لملائمها يتضمن ادراكها لنفسها المخصوصة فان العلم باضافة امر الى امر يتضمن العلم بكلا المضافين

(قال المجيب) ان نفس الانسان تشعر ذاتها بذاتها ونفوس الحيوانات الاخر لا تشعر ذواتها بذواتها بل باوهامها في آلات اوهامها كما هي تشعر باشياء اخر بحواسها واوهامها في آلات تلك الحواس والاوهام فالشيء الذى يدرك المعنى الجزءي الذي لا يحس وله علاقة بالمحسوس هو الوهم في الحيوانات وهو الذى تدرك به انفس الحيوانات ذواتها لكن ذلك الادراك لا يكون بذواتها ولا في آلة ذواتها التي هي القلب بل في آلة الوهم كما انها تدرك بالوهم وبآلة معان اخر فعلى هذا ذوات الحيوانات مرة في آلة ذواتها وهي القلب ومرة في آلة وهمها وهي مدركة من حيث هي في آلة الوهم *

(قال السائل) فما البرهان على ان شعورنا بذواتنا ليس كشعور سائر الحيوانات *

(قال المجيب) لان كل القوى المدركة للكليات مدركة للقوى المدركة للكليات فاذاً القوى المدركة للكليات يمكنها ان تدرك ماهية ذاتها مجردة عن جميع اللواحق الغريبة فاذا شعرنا بذواتنا الجزئية المخلوطة بغيرها شعرنا بواحد مركب من امور ونحن شاعرون بكل واحد منها من حيث تميز عن الآخر واعني بتلك الامور حقيقة ذاتنا والامور المخالطة لها الغريبة عنها ويجوز ان تتمثل فينا حقيقة ذاتنا وان كانت سائر الامور غائبة وادراك الحيوانات لذواتها ليس على هذا الوجه فظهر الفرق *

(قال السائل) ليس اذا امكننا ان نميز ذاتنا عما يخالطها في الذهن وجب ان يصح ذلك في الخارج فعسى ان يكون هذا التفصيل هو شيء نفعله ونفرضه في اذهاننا وان كان ما عليه الوجود الخارجي بخلاف ذلك (وايضا) فما ذكرتموه من الحجة غير مختص بما اذا ادركنا ذواتنا كلية مجردة او جزئية مخلوطة

ولذلك

ولذلك فانا لما طالبناكم في اول الاعتراضات ببيان كوننا عاقلين لانفسنا قلتم هذا الكلام لا يختص بالتعقل بل بالادراك كيف كان فكيف رجعتم الآن عن ذلك *

(ثم التحقيق ان) كل ما يدرك شيئا فله ذلك المدرك كليا كان او جزئيا والحمار اذا ادرك ذاته المخلوطة فله ذاته المخلوطة فاذاً على كل الاحوال الحمار ذاته موجودة له وليس ذلك الامر واحدة فذاته ايضاً مجردة وهذا مما لا يمكن جحده *

(ومما يبطل) قولكم ان المدرك لذات الحمار وهمه ان تقول المدرك الذات الحمار ان لم يكن هو ذاته بل قوة اخرى فان كانت تلك القوة في الحمار فذات الحمار في الحمار وان كانت في غيره لم يكن الشاعر هو المشعور به فلم يكن الحمار مدركا لذاته وقد ابطلناه اولا وايضا ان سلمنا ان الحمار يدرك ذاته لا بذاته لكن بجزء من ذاته فذلك الجزء ايضا له صورة ذاته فذلك الجزء مجرد وايضا فاذا حصلت نفس الحمار في آلة قوته الوهمية مع كونها مخلوطة وجب ان تكون آلة الوهم حية بتلك النفس كما ان آلة النفس حية بها *

(قال المجيب) عن هذا الاخير بان حصول تلك الصورة في الوهم تشبه الخضرة الحاصلة من الانعكاس وحصولها في آلتها الخاصة تشبه الخضرة الاصلية من الطبيعة (وفي كتاب المباحثات) اجوبة عن الاسؤلة المذكورة ظاهرانية غير مفيدة فتركناها من شاءها فليطالع ذلك الكتاب ليجد فيه هذه الكلمات متفرقة في مواضع شتى *

(واعلم) ان لنا على هذه الحجة اعتراضات اخر قادحة لكنا نعلم ان من احاط ماذكرناه في باب العلم والمعلوم سهل عليه ايرادها فلذلك لم نوردها *

(الدليل الثالث) قالوا القوة العاقلة تقوى على افعال غير متناهية ولا شيء من القوى الجسمانية يقوى على افعال غير متناهية فلا شيء من القوى العاقلة بجسمانية — بيان الصغرى انها تقوى على ادراك الاعداد ولا نهاية لمراتبها مع انها احد الانواع المدركة للقوة الناطقة وبيان الكبرى قد سبق *

(واعلم) انا في اثبات ان القوى الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية نحتاج الى ان نبين ان القوة الجسمانية منقسمة بانقسام محلها فتعود النقوض الموردة على الحجة الاولى وهي النقض بالوحدة والنقطة ومدركات الوهم والاضافة وسائر الاسئلة التي اوردناها عليها وايضاً متوجه عليها سائر الشكوك في باب ان القوة الجسمانية التي لا تقوى على افعال غير متناهية *

(ثم على هذه الحجة) اسؤلة زائدة تخصها وهي ثلاثة (الاول) لا نسلم ان القوة الناطقة تقوى على ادراك امور غير متناهية دفعة بل انها لا تنتهي الى حد الا وتقوى بعد ذلك على ادراك شيء آخر لكن لا يلزم من ذلك كونها قوية على ادراكات غير متناهية كما ان الجسم لا ينتهي في الانقسام الى حد الا وهو يقبل بعد ذلك تقسيما آخر وان كان يستحيل ان تحصل فيه تقسيمات غير متناهية بالفعل فكذلك هاهنا (وبالجملة) فالحال في فاعلية هذه القوة كالحال في منفعلية الجسم عن الانقسام *

(الثاني) سلمنا انها قوية على ادراك امور غير متناهية لكن لم قلتم بانه يلزم من ذلك كونها قوية على افعال غير متناهية (وبيانه) ان الادراك ليس فعلا بل هو انفعال لانه لا معنى للادراك الا تمثل الصورة المعقولة في النفس الناطقة فيكون ذلك انفعالا وانتم تجوزون ان يكون الامر الجسماني قويا على انفعالات غير متناهية والدليل عليه انكم تثبتون هيولى ازلية ولا محالة

قد تواردت عليها صور غير متناهية فقد حصلت فيها انفعالات غير متناهية *

(الثالث) النقض بالنفوس الفلكية فانها عندكم قوى جسمانية مع ان افعالها وهي الحركات الدورية غير متناهية *

(والجواب) اما عن الاول فلا شك ان القوة الناطقة لا تنتهي الى حد الا وتقوى على ادراك امور اخر وقد قام البرهان على ان القوى الجسمانية لا يمكن ان تكون كذلك فقد حصل الغرض *

(ولقائل) ان يقول القوى الجسمانية اما ان يقال انها تنتهي الى وقت لا يبقى لها امكان الوجود بعد ذلك بل تصير ممتنعة الوجود او لا تنتهي الى هذه الحالة البتة (والاول) باطل لان الممكن لذاته لا ينقلب ممتنعا لذاته (واما الثاني) فنقول اذا كانت القوة الجسمانية لا يجب انتهاؤها الى حيث يزول عنها امكان الوجود فهي ابداً ممكنة الوجود لذاتها فاذاً لا استحالة في بقائها ابداً ومتى كانت باقية ابداً كانت مؤثرة فاذاً لا استحالة في بقائها على نعت المؤثرية ابداً وذلك يبطل اصل الحجة *

(واما السؤال الثاني) فالجواب عنه ان نقول هب ان الادراك نفس الانفعال ولكن فعل النفس في تركيب المقدمات وتحليلها فعل وذلك كاف لبناء الغرض عليه *

(ولقائل ان يقول) الستم حين ما حاولتم الدلالة على الفرق بين الحس المشترك وبين القوة المفكرة قلتم الحس المشترك ليس له تصرف والقوة المفكرة لها تصرف والقوة الواحدة لا تكون مبدأ لاثرين لان البسيط لا يصدر عنه الا اثر واحد واذا كان كذلك فكيف يمكنكم ان تثبتوا للنفس قوة على الفعل الذي هو التركيب والتحليل بعد ان اثبتم لها قوة على الانفعال

و هو قبول الصور مع ان عندكم النفس شيء بسيط و البسيط لا يكون الامبدأ لأمر واحد ثم يلزم منه ان يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا وانتم لا تقولون بذلك نعم ان انكرتم ذلك في الحس المشترك مع كونه جسمانيا وجائز الانقسام فحيث لا يقبل الانقسام اولى *

(واما السؤال الثالث) وهو النقض بالنفوس الفلكية فالجواب عنه ان النفس الفلكية وان كانت جسمانية الا انها غير مستقلة بالتحريك بل هي واسطة بين العقل وبين تلك الافعال وهي في ذواتها وان كانت متناهية القوة الا انها بما يسنح عليها من انوار العقل الفعال صارت غير متناهية القوة *

(ولقائل ان يقول) انا قد بينا في باب تناهي القوى الجسمانية ضعف هذا الجواب ولكنا نسلم في هذا الموضع صحة هذا الجواب (ونقول) اذا جوزتم ذلك فلم لا يجوز ان تكون القوة الناطقة جسمانية لكنها بما يسنح عليها من نور العقل الفعال تكون قوية على الافعال الغير المتناهية *

(الدليل الرابع) لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم مثل قلب او دماغ لكانت اما ان تعقل دائما ذلك الجسم اولا تعقله قط او تعقله في وقت دون وقت والاقسام الثلثة باطلة فالقول بكونها منطبعة في الجسم باطل *

(وبيان ذلك) هو ان تعقل القوة العاقلة لذلك الجسم اما ان يكون لاجل ان صورة الآلة حاضرة عند القوة العاقلة اولاجل ان صورة اخرى من تلك الآلة تحصل للقوة العاقلة فان كان الاول فالقوة العاقلة ان امكنها ادراك تلك الآلة وادراكها نفس مقارنتها للقوة العاقلة فمادامت الآلة مقارنة للقوة العاقلة وجب ان تعقلها القوة العاقلة فتكون القوة العاقلة دائمة الادراك لتلك الآلة وان امتنع على القوة العاقلة ادراك تلك الآلة

لوجب

لوجب ان لا تدركها ابدا فظاهر انه لو كان تعقل القوة العاقلة لتلك الآلة لاجل نفس مقارنة تلك الآلة لتلك القوة لوجب ان تعقلها دائما اولا تعقلها دائما وكلا القسمين باطل واما ان كان تعقل تلك القوة العاقلة لتلك الآلة لاجل حصول صورة اخرى منها في القوة العاقلة فالقوة العاقلة ان كانت في تلك الآلة والصورة الثانية حاصلة في القوة العاقلة فتكون الصورة الثانيه للآلة ايضاً حالة في الآلة لان الحال في الحال في الشيء حال في الشيء فيلزم منه الجمع بين المثلين هذا خلف وان لم تكن القوة العاقلة في تلك الآلة بل هي مجردة عن الاجسام فذلك هو المطلوب *

(ولقائل ان يقول) انا قد بينا انه ليس ادراك الشيء للشيء عبارة عن حصول المعقول في العاقل بل الادراك والعلم والشعور حالة اضافية وهي قد تحتاج الى حصول صورة المعلوم في العالم وقد لا تحتاج ولكن العلم في جميع الاحوال ليس الا هذه الاضافة واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان تكون القوة الناطقة حالة في جسم فمتى حصل بينها وبين ذلك الجسم تلك الاضافة المخصوصة حصل الادراك والا فلا (وايضا) فهذه الحجة تقتضي ان تكون جميع لوازم النفس معقولة لها دائما لانها لو عقلت شيئا من لوازمها في حال دون حال لكان تعقلها لذلك اللازم ليس نفس حضور ذلك اللازم عندها والا لكان ذلك اللازم ابداً معقولا كما انه ابداً موجود بل يكون تعقل النفس لذلك اللازم لاجل حصول صورة مساوية للازم النفس في النفس فيلزم منه الجمع بين المثلين فظهر ان هذه الحجة تقتضي كون النفس عالمة بجميع لوازمها ابداً وايضا تقتضي دوام علمها بجميع عوارضها مادامت تلك العوارض حاصلة والا لكان علمها بذلك العارض لاجل صورة مساوية لعارضها فيها فحينئذ يجتمع فيها ذلك

العارض وصورته فيلزم الجميع بين المثلين فظهر ان هذه الحجة تقتضى كون النفس عالمة بلوازمها مادامت النفس موجودة وكونها عالمة بعوارضها مادامت تلك العوارض موجودة ولو كان كذلك لم يكن شيء من محمولات النفس مطلوبا بالبرهان ولما لم يكن كذلك بطلت هذه الحجة وايضا فالمثلان انما استحال اجتماعهما لانه لا يتميز احدهما عن الآخر بشيء من الاوصاف وحينئذ ترتفع المغائرة بينهما ويحصل الاتحاد بينهما ولما كان الاتحاد محالا لاجرم استحال الجمع بين المثلين *

(واذا عرفت ذلك فنقول) ان القوة الناطقة اذا عرفت آنيتها في وقت دون وقت فلابد وان يكون ذلك لاجل حصول صورة مساوية لآنيتها فيها ثم ان القوة الناطقة اذا كانت في الجسم فهناك قد اجتمع في ذلك الجسم صورته الاصلية وصورته المكتسبة ولكن قد اختصت كل واحدة منهما بوصف تمتاز به عن الاخرى لان احد المثلين محل القوة الناطقة والثانى حال فيها فيبقى الامتياز ولا يلزم المحال وهذا الشك يمكن حله *

(الدليل الخامس) ان النفس الانسانية يمكنها ان تدرك الانسان الكلي الذى يكون مشتركا بين الاشخاص الانسانية كلها ولا محالة يكون ذلك المعقول مجردا عن وضع معين وشكل معين والا لما كان مشتركا بين الاشخاص ذوات الاوضاع المختلفة والاشكال المختلفة فظاهر ان هذه الصورة العقلية المجردة امر موجود وقد ثبت ان المجردات والكليات لا وجود لها في الخارج فاذاً لها وجود في الذهن فمحلها اما ان يكون جسما اولا يكون والاول محال والا لكان لها كم معين ووضع معين و مقدار معين وشكل معين بسبب ان محلها كذلك وحينئذ تخرج تلك الصورة عن ان تكون مجردة وكل ذلك محال

فاذاً

فاذاً محل هذه الصورة ليس جسما فهو اذاً جوهر مجرد *

(ولقائل ان يقول) الصورة الكلية المعقولة من الانسان هل لها وجود ام لا فان لم يكن لها وجود فكيف يمكن ان يقال ان محلها يجب ان يكون مجردا وان كان لها وجود فلا محالة تكون هى صورة شخصية حالة في نفس انسانية شخصية لاستحالة ان توجد المطلقات في الاعيان وهى من حيث انها صورة شخصية قائمة بنفس شخصية فهى من جملة الامور الموجودة في الاعيان وهى غير مشترك فيها بين الاشخاص اما اولا فلان الشيء الشخصي لا يكون مشتركا فيه واما ثانيا فلان الصورة عرض قائم بالنفس والاشخاص جواهر مستقلة بذواتها فكيف يمكن ان يقال ان حقيقة الجواهر القائمة بذواتها عرض قائم بالنفس والاشخاص عرض قائم بالغير *

(فان قالوا) ليس المعنى بكون تلك الصورة كلية انها صورة يشترك فيها كثيرون فان ذلك محال بل المعنى بكونها كلية ان اي الاشخاص الانسانية سبقت الى النفس كان تأثيره في النفس ذلك التأثير ولو كان السابق الى النفس الانسانية هو الفرس لما كان اثره فيها ذلك الاثر بل اثر آخر *

(فنقول) اذا كان المعنى بكون الصورة الكلية ذلك فلم لا يجوز ان تحصل هذه الصورة على هذا الوجه في محل جسماني اعنى ان ترتسم في القلب من مشاهدة انسان معين صورة بحيث لو كان المرئي بدل ذلك الانسان اي انسان شئت كانت الصورة الحاصلة منه في القلب تلك الصورة *

(فان قالوا) لان تلك الصورة لو حصلت فى الجسم لكان لها بسبب الجسم مقدار معين وشكل معين وذلك يمنع من كونها كلية *

(قلنا) وكذلك الصورة الحاصلة في النفس تكون صورة شخصية و تكون

عرضا قائما بمحل معين وكل ذلك يمنع من كونها كلية فان كان ما يحصل للصورة بسبب حلولها في الجسم من الشكل والمقدار بالعرض مانعا من كونها كلية فكذلك ما يحصل للصورة بسبب حلولها فى النفس من الوحدة الشخصية والعرضية وجب ان يكون مانعا من كونها كلية وان امكن ان توجد الصور القائمة بالنفس باعتبار آخر حتى تصير كلية بذلك الاعتبار وان كان اعتبار وحدتها وشخصيتها وحلولها فى النفس الشخصية مانعا من كون الصورة كلية جاز ايضا ان توجد الصورة القائمة بالقلب او بالدماغ باعتبار تكون هى بذلك الاعتبار كلية وان كان اعتبار تقدرها وتشكلها بمقدار محلها وشكل محلها مانعا من كونها كلية *

(وبالجملة) فالصورة سواء كانت حالة فى النفس او فى الجسم فهى لا تكون مشتركا فيها من كل الوجوه فان وحدتها الشخصية تمنع من هذه الشركة فاذا جاز ان تكون وحدتها مانعة من هذه الشركة ثم انها تكون مشتركا فيها باعتبار آخر جاز ايضاً ان تكون هذه الصورة عند قيامها بالجسم وان كان تقدرها وتشكلها بمقدار الجسم وتشكله مانعة من هذه الشركة لكنها باعتبار آخر تكون مشتركا فيها وهو الاعتبار المذكور وهذا الشك يمكن ان يتمحل له جواب *

(الدليل السادس) لو كانت القوة العاقلة جسدانية لضعفت فى زمان الشيخوخة دائما لكنها لا تضعف فى زمان الشيخوخة دائما فهى غير جسدانية ويصح نقيض التالى بقياس من الشكل الثالث هكذا كل ما يعقل به الشيخ الاشياء فهو قوة عاقلة وليس كل ما يعقل به الشيخ الاشياء فانه يكل عند الشيخوخة فليس كل قوة عاقلة تكل عند الشيخوخة *

(واعلم)

(واعلم) انه ليس من الواجب في صحة ما قلنا ان لا يكون عقل شيخ يكل بل اذا كان عقل ما لم يكل فى الشيخوخة وان كان سائر العقول يكل فالمطلوب قد صح فانه ان كانت النفس محتاجة فى ذاتها الى البدن كان اختلال البدن موجبا لاختلال النفس لا محالة فحينئذ يستحيل ان يختل البدن وتكون النفس سليمة اما اذا كانت النفس غنية فى ذاتها عن البدن لا يلزم ان تختل افعال النفس عند اختلال البدن نعم قد يجوز ان يكون اشتغالها بتدبير البدن عند اختلاله يعوقها عن سائر افعالها وذلك مثل ما يعرض للفارس الراكب فرساً ردي الحركات فانه يصير اشتغاله بمراعات مركبه مانعا له عن افعاله الخاصة به وليس صدورها عنه لشركة الفرس ويجوز ان يكون الفعل الذى ليس بالشركة موقوفا على الفعل الذى بالشركة مثل انه قد يحتاج في اكتساب المعقولات في اول الامر الى تخيلات تتصرف فيها النفس تصرفا سنذكره فاذا عاقت عن استعمال التخيلات آفة في اعضاء التخيل كلت القوة العاقلة عن افعالها فالشيخ اذا عرض له الانصراف عن المعقولات فالسبب فيه انه قد شغل عن افعاله الخاصة او عرضت الآفة لشيء ربما احتاج اليه في هذه الافعال لا لان جوهر نفسه قد ضعف فان الشيخ لو اعطى عينا كعين الشاب فى المزاج لكان حسه مثل حس الشاب بل الشيخوخة ضعف فى الآلات البدنية يشبه حال السكر والاغماء *

(فان قيل) الشيخ لعله انما يمكنه ان يستمر فى افعال عقله على الصحة لان عقله يتم بعضو من البدن يتأخر اليه الفساد والاستحالة وان ظهرت الآفة في سائر القوى والافعال *

(فنقول) الاعضاء الطرفية انما يلحقها الضعف والفساد لضعف يسبق

الى المبادى ولو كانت المبادى صحيحة لا نحفظت الاطراف و لم تسقط قواها فكان الحال فيها كالحال في الشباب فيظهر من هذا انه لا كبد الشيخ ولا دماغه ولا قلبه على الحال الصحيحة او القريبة من الصحيحة و لذلك نجد فى نبضه و بوله وافعال دماغه تفاوتا عظيما *

(فان قيل) ان بعض الامزجة اوفق لبعض القوى فلعل مزاج المشائخ اوفق للقوة العقلية فلهذا تقوى فيه هذه *

(فنقول) مزاج المشائخ امابرد و يبس واماضعف و كل واحد منهما قديوجد قبل الشيب ولا يكون لصاحبه مزيد استعداد وايضا فليس كل شيخ هواقوى من الشاب وليس الدليل مبيناعلى ان الغالب في المشائخ كمال العقل بل على انه لو كانت القوة العقلية قائمة بالبدن لاستحال ان لا تضعف عند ضعف البدن وقد نجد واحدا ليس كذلك فالمقدم مسلوب على ان ضعف للبنية ليس يكون ملائما لما يقوم بالبنية بل لعلة تلائم مالا يقوم بالبنية *

(فان قيل) الشيخ تخيله وتذكره وحفظه محفوظة ليست دون حال عقله مع ان هذه القوى جسمانية *

(فنقول) ليس الامر كما ذكرتموه واما ذكره الامور الماضية التى كانت في ذكره في زمان الشباب فانما يكون كذلك لان تكرر مذكوراتها على وهمه وهو شيخ اكثر من تكررها عليه وهو شاب فيكون السبب لذكره اقوى فيه مما في الشباب واما حفظه الاشياء التي يحفظها عند الشيخوخة فهو ضعيف فالشيخ لا في حفظه تصور المحسوسات و لا في حفظه معانيها كالشاب (وان شئت) ان تعلم ذلك فجرب حفظ الشيخ للشئ الذى يحفظه

عند شيخوخته كحفظه عندما كان صبيا او شابا فانك تجده لا محالة لا يحفظ له الشيء لامعناه ولا صورته لاعدة ولا مدة كما كان يحفظ له قبل ذلك وتجد تذكره اضعف مما كان ايضاً الا فيما للعقل سبيل الى المعونة فيه واما الامور المحفوظة قديما فانما يساوى الشيخ الشاب في حفظها لانه يتساوى فيهما السبب للحفظ عددا ومع ذلك فان المرتسم من ذلك في حفظ الشاب اوضح واصفى و اشد استصحابا للاحوال المطيفة به و المرتسم فى حفظ الشيخ اطمس وادرس واخفى لمعانا وظهوراً *

(فان قيل) الشيخ ليس انما يوجد سليم العقل بحسب الامور العقلية الكلية بل هو اثقب رأيا و اصح مشورة من الشاب في الامور الجزئية الخيالية و انت لاتقول ان خياله اسلم من خيال الشاب اومثله *

(فنقول) ان ذلك لشيئين (احدهما) ان الآلة اكبر (وثانيهما) انه يستعين عاهو مسا ولمثله من الشاب اواقوى بسبب قلة المنازعات اما ان الآلة اكبر فهو ان الامثلة الجزئية عنده اكثر لان تجاربه اوفر ثم انه ليس يتصرف فيها بالخيال و القوى الوهميه فقط بل يرجع فيها الى العقل فيستعين به في طريق القسمة للاسباب الواقعة الممكنة وطريق الاعتبار للاوائل *

(فان قيل) لم لايجوز ان يقال ان الشيخ قد استفاد في استعمال العقل دربة فصارت الآلة وان ضعفت الان كثرة دربته تتدارك ما فات بسبب نقصان الآلة و لذلك فان الشيخ المتدرب اقوى في صناعاته واستعماله لها من الشاب *

(فنقول) الدربة انما يحصل لها اثر من وجهين (احدهما) ان هيئات التحريكات الصادرة بالارادة تمثل فى الخيال اشد فيكون وجه استعمالها

عند الوهم احضر *

(وثانيهما) وهو ان الاعضاء تستفيد بذلك حسن تشكل تستعد به لهيئة التحريك وليس يمكن ان يقال هذا في باب المعقولات فان العقل وان سلمنا انه يفعل بتحريكات الآلات فليس يحفظ في النفس خيال شيء منها كما يحفظ لهيئة تحريك اليد والقدم ونحوه ولا ايضاً يمكن ان يقال انه يستعين بآلات جسدانية وهي عاصية فيفيدها الاستعمال طاعة فانا وان سلمنا ان العقل يفعل بتحريك فليس بتحريكات متسعصية ولذلك فان صحيح الفطرة الاصلية يشرع في العلوم فيقف عليها على الاستواء وان كان بعض الناس يحتاج الى ان يراض من جهة التفطن لمعاني الالفاظ ومن جهة معاوقة من خياله ومعارضة منه لعقله حتى يفهم الحال في ذلك فيعقله ويستوي في ادنى مدة واخف كلفة *

(الدليل السابع) وهو قريب مما تقدم ان نقول من المعلوم ان الشيء الواحد بالنسبة الى شيء واحد لا يكون سببا للكمال وسببا للنقصان وكثرة الافكار سبب لثوران الحرارة المجففة للدماغ وسبب لاستكمال النفس بخروجها في تعقلاتها من القوة الى الفعل فلو كان موت البدن يقتضي موت النفس لكانت الافكار التي هي سبب نقصان البدن او موته سببا لنقصان النفس او موتها مع انها مكملة لجوهر النفس فيكون الشيء الواحد سببا لنقصان شيء واحد وكماله وذلك محال فعلمنا ان النفس لا تموت بموت البدن فهي غنية في ذاتها عن البدن *

(ولقائل) ان يقول المحال هو ان يكون الشيء الواحد بالنسبة الى شيء آخر سببا لنقصانه وكماله من وجه واحد في وقت واحد واما ان يكون ذلك في وقتين وبحسب اعتبارين فاي محال يلزم منه *

(الدليل

(الدليل الثامن) قالوا النفس غنية في افعالها عن المحل وكل ما كان غنيا في فعله عن محل يحله فهو في ذاته ايضا يكون غنيا عن محل يحله فالنفس غنية عن المحل *

(اما بيان) ان النفس غنية في فعلها عن المحل فوجوه ثلاثة (الاول) انها تدرك نفسها ومن المستحيل ان يكون بينها وبين ذاتها آلة فهي في ادراك ذاتها غنية عن الآلة *

(الثاني) انها تدرك ادراكها لنفسها وليس ذلك بآلة *

(الثالث) انها تدرك آلتها التي تدعى لها وليس بينها وبين آلتها آلة اخرى فثبت ان النفس غنية في فعلها عن الآلة والمحل وكل ما كان كذلك فهو في ذاته ايضا يكون غنيا عن المحل لوجهين *

(احدهما) ان القوى النفسانية لما كانت جسمانية وكانت محتاجة في ذاتها الى محالها لاجرم تعذر عليها ادراك ذواتها وادراك ادراكاتها وادراك آلتها فلو كانت القوة العاقلة جسمانية لتعذر عليها ذلك *

(وثانيهما) ان مصدر الفعل هو الذات فلو كانت الذات متعلقة في قوامها ووجودها بذلك المحل كان الفعل صادرا عن تلك الجهة فيكون للجهة المتعلقة بذلك الفعل مدخل في ذلك الفعل فيكون الفعل بمشاركة ذلك المحل وقد فرض انه ليس كذلك فظاهر ان النفس غنية عن المادة *

(ولقائل) ان يقول لم قلتم ان القوة العاقلة لما كانت وحدها هي المدركة لذاتها ولادراكها لذاتها ولادراكها لآلتها وجب ان لا تكون جسمانية فاما قولكم ان القوى الحساسة لما كانت جسمانية تعذر عليها ذلك فالقوة العاقلة لو كانت جسمانية لتعذر عليها ذلك *

(فنقول) لم قلتم ان تلك القوى انما تعذر عليها هذه الادراكات لكونها

جسمانية وهل هذا الا من باب التمثيلات التي بينوا فسادها في المنطق *

(واما قولهم) ما لا يتوقف في اقتضائه لآثاره على المحل لا يتوقف في ذاته على المحل *

(فنقول) اليس ان الصور والاعراض محتاجة الى محالها وليس احتياجها الى محالها الا بمجرد ذواتها ثم لا يلزم من استقلالها باقتضاء ذلك الحكم استغناؤها في ذواتها عن تلك المحال فعلمنا انه لا يلزم من كون الشيء مستقلا باقتضاء حكم من الاحكام ان يكون مستغنيا في ذاته عن المحل *

(بل نقول) ان جميع الآثار الصادرة عن الاجسام ومباديها قوى واعراض معدودة في تلك الاجسام وليس لمحال تلك القوى مدخل في اقتضاء تلك الآثار لان محالها اجسام والاجسام بما هي اجسام يستحيل ان يكون لها اثر في هذه الاحكام المخصوصة فعلمنا ان المستقل باقتضاء تلك الاحكام هي تلك الاعراض وحدها ثم لا يلزم من انفرادها باقتضاء تلك الاحكام استغناؤها عن محالها فكذلك ههنا *

(الدليل التاسع) قالوا القوى الجسمانية تكل بكثرة الافعال ولا تقوى على القوى بعد الضعف وعلة ذلك ظاهرة لان القوى الجسمانية بسبب مزاولة الافعال الكثيرة تعرض موادها للتحلل والذبول وبسبب ذلك يعرض الضعف لها (واما القوة) العقلية فانها لا تضعف بكثرة الافعال وتقوى على القوى بعد الضعف فظهر انها غير مادية اصلا *

(فان قيل) القوة الخيالية جسمانية ثم انها تقوى على تخيل الاشياء العظيمة مع تخيلها للاشياء الحقيرة مثلا اذا تخيلنا صورة شعلة يمكننا ان نتخيل مع ذلك صورة الشمس والقمر والسماء وغيرها فبطل قولكم ان القوى الجسمانية لا تقوى على

على

على الافعال الضعيفة عند صدور الافعال القوية عنها *

(فنقول) انا اذا ادعينا ان الفعل الجسماني القوي يمنع من الفعل الجسماني الضعيف وههنا اذا تخيلنا الشمس والقمر فالمدرك قوي اما ربما لا يكون ادراكنا لهما قويا فلا جرم لا يمنع من تخيل الاشياء الضعيفة واما اذا قوي تخيلنا لها بحيث صرنا مستغرقين في ذلك التخيل امتنع علينا والحال هذه تخيل الاشياء الحقيرة (واما القوة) العقلية فليست كذلك فانا اذا عقلنا الشيء العظيم امكننا في ذلك الوقت تعقل الشيء الحقير *

(ولقائل) ان يقول كما انا متى استغرقنا في تخيل شيء عظيم انقطعنا عن تخيل الاشياء الصغيرة كذلك متى استغرقنا في تعقل شيء عظيم انقطعنا عن تعقل غيره (والدليل عليه) ان من استغرق في جلال الله جلت عظمته امتنع عليه في تلك الحالة ان يشتغل بسائر المعقولات *

(الدليل العاشر) وهو الذي عول عليه افلاطون وقرره بعض اهل التحقيق من المتأخرين انا نتخيل صورا لا وجود لها في الخارج كبحر من الشراب وجبل من الياقوت ونميز بين هذه الصور المحسوسة وبين غيرها فهذه الصور امور وجودية وكيف لا تكون كذلك ونحن اذا تخيلنا زيدا ثم شاهدناه حكمنا انه ليس بين الصورة المحسوسة والمتخيلة فرق البتة ولولا ان تلك الصورة موجودة لم يكن الامر كذلك ومحل هذه الصورة يمتنع ان يكون شيئا جسمانيا فان جملة ابداننا بالنسبة الى الصور المتخيلة لنا قليل من كثير فكيف تنطبق الصور العظيمة على المقادير الصغيرة *

(وليس يمكن ان يقال) ان بعض تلك الصور منطبعة في ابداننا وبعضها في الهواء المحيط بنا اذ الهواء ليس من جملة ابداننا ولا آلة لنفوسنا ايضا

في افعالها والا لتألمنا بتفرقها و تقطعها ولكان شعورنا بتغيرات الهواء كشعورنا بتغيرات ابداننا فاذاً محل هذه الصورة شئ غير جسماني وذلك هو النفس الناطقة *

(فان قيل) هذه الصور الخيالية لا بدوان يكون لها امتداد في الجهات وذهاب في الاقطار والا لم تكن صورا خيالية فاذا تخيلنا مربعا فلا بدوان يتميز جانب من ذلك المربع من جانب آخر والا لم يكن مربعا وذلك انما يكون اذا كان له شكل ووضع مخصوص فاذا حل هذا الشكل في النفس فاما ان تصير النفس مشكلة بهذا الشكل حتى تصير النفس مربعة واما ان لا تصير كذلك فان صارت مربعة مثلا فهي غير مجردة بل هي جسمانية وان لم تصر مربعة فصورة المربع غير موجودة فيها لانه لا فرق بين ان يقال انها ليست مربعة وبين ان يقال صورة المربع غير موجودة فيها فهذا الاشكال قوي جدا ولم يظهر لي بعد عنه جواب يمكنني ان اظهره في كتابي هذا *

(وايضا) فاذا جاز ان تنطبع هذه الصورة فيما ليس بجسم ولا بجسماني فلئن جاز انطباعها في الجسم الصغير اولى لان المناسبة بين الشكل العظيم والصغير اعظم من المناسبة بين الشكل العظيم وبين ما ليس بمشكل *

(ويمكن ان يجاب) عن هذا الاخير من وجهين (الاول) ان الهيولى مجردة في نفسها عندهم ثم انها تقبل المقادير والابعاد (الثاني) ان كل مقدارين ينطبق احدهما على الآخر فاما ان يتساويا او يتفاضلا وبتقدير ان يتفاضلا لا بدوان يقع الفضل في الخارج فالشكل العظيم اذا انطبع في الجسم الصغير فانما ينطبع فيه منه ما يساويه وتبقى الفضلة خارجة واما اذا كان محل الصورة مجردا عن الكم والمقدار لم يجب ان يكون الحكم بكون الحال مساويا للمحل او مقاربا

له

له فظهر الفرق *

(الدليل الحادي عشر) وهو انا اذا حكمنا بان السواد يضاد البياض فقد برهنا على انه لا بد من حصول السواد والبياض في الذهن والبداهة حاكمة بامتناع اجتماعهما في الاجسام و الجسمانيات فاذاً المحل الذي حضرا فيه وجب ان لا يكون جسما ولا جسمانيا *

(فان قيل) التضاد بين السواد والبياض لذاتيهما فان حصلا فلا بدوان يتضادا *

(فنقول) انه من المحتمل ان يكون تضادهما انما يتحقق في بعض المحال دون البعض فيكون من شرط المحل الذي يظهر عليه التضاد ان يكون جسما وعند ما لا يكون المحل جسما لا يتحقق شرط التضاد فلا يتحقق التضاد *

(ولقائل ان يقول) الشك المذكور متوجه هاهنا ايضا — وهو ان النفس اذا تصورت الكرية فان وجدت الكرية فيها لزم ان تصير النفس كرة لانه لا فرق في العقل بين ان يقال هذا الشئ كرة و بين ان يقال فيه صورة الكرة وكذلك القول في السواد والبياض والحرارة والبرودة *

(وليس لاحد ان يقول) ان انطباع صورة الكرة في النفس كانطباعها في المرآة حين ما تشاهد الكرة في المرآة *

(لانا بينا) ان الاشياء التي شاهدناها في المرآة ليس ذلك لاجل انطباع صورها فيها *

(وليس لاحد ان يقول) انا اذا تصورنا السواد والبياض والحرارة و البرودة فلا ينطبع السواد والبياض و الحرارة والبرودة في النفس بل تنطبع فيها صور هذه الامور ومثلها فقط فلهذا لا يلزم ان تكون النفس حارة باردة عند انطباع هذه الامور فيها *

(لانا نقول) هذه الامور التى سميتموها صور السواد والبياض ومثلها هل لها حقيقة السواد و البياض ام لا فان كانت لها حقيقة السواد والبياض فمثال السواد والبياض وصورتهما ايضا سواد وبياض فقد انطبع فى النفس سواد و بياض و حرارة و برودة واستدارة و استقامة فيجب ان تكون النفس سوداء بيضاء حارة باردة مستديرة مستقيمة فتكون حينئذ جسما وان لم يكن لصور(١) السواد و البياض والاستدارة والاستقامة و مثلها حقيقة السواد و البياض و الاستقامة والاستدارة لم يكن ادراك الاشياء عبارة عن انطباع ماهية المدرك فى المدرك - فهذا الشك لابد وان يحتال فى حله ان فسر الادراك بالانطباع اواعتبر فيه الانطباع كيف كان و لولاه لكانت هاتان الحجتان قويتين جدا *

(الدليل الثانى عشر) لو كان محل الادراك قوة جسمانية لصح ان تقوم ببعض ذلك الجسم علم و بالبعض الآخر جهل فيكون الشخص الواحد عالما و جاهلا بشئ واحد فى حالة واحدة *

(ولقائل ان يقول) الستم تقولون انه يمتنع ان تقوم بجزء من الفلك عرض يضاد العرض القائم بجزء آخر فقد عقلنا جسما يمتنع ان تقوم بطرفيه ضدان واذا عقلنا ذلك فى الجملة فلم لا يجوز ان يكون القلب كذلك حتى انه وان كان جسمانيا الا انه متى قام باحد اجزائه علم استحال فى ذلك الوقت ان تقوم بالجزء الآخر منه جهل *

(وايضا) فهذا الكلام منقوض بالشهوة والغضب والقوة الوهمية فانه يستحيل ان يكون الانسان الواحد مشتهيا للشئ و نافرا عنه دفعة واحدة وان يكون حاكما على الشخص الواحد بانه عدو وبانه صديق دفعة واحدة

(١) تصور ١٢

مع ان القوة الشوقية و القوة الوهمية عندكم جسمانيتان (فهذه جملة) ماوجدناه من الادلة على اثبات تجرد النفس ولم يقنعنا شئ منها للشكوك المذكورة فمن قدر على حلها امكنه ان يحتج بها *

(والذى يعول عليه) فى اثبات هذا المطلوب هو ان كل عاقل يجد من نفسه انه هو الذى كان قبل ذلك فهويته اما ان تكون جسما واما ان تكون قائمة بالجسم و اما ان لا تكون جسما ولا قائمة بالجسم *

(والاول باطل) اما اولا فلان الانسان قد يكون عالما بهويته عند ذهوله عن جملة اعضائه الظاهرة والباطنة (واما ثانيا) فلان الابعاض الجسمانية دائمة التحلل و التبدل لان الاسباب المحللة من الحرارة الخارجية و الداخلية والحركات النفسانية والبدنية مما لا يختص بجزء دون جزء والبدن مركب من الاعضاء المركبة وهى مركبة من الاعضاء البسيطة مثل العظم واللحم فيكون كل جزء من اللحم مثل الآخر فى الاستعداد للتحلل فاذا كانت الاجزاء كلها متساوية فى ذلك كانت نسبة المحللات الى كل واحد من تلك الاجزاء كنسبتها الى الجزء الآخر فلم يكن عروض التحلل لبعض الاجزاء اولى من عروضه للبعض الآخر فثبت ان هوية الانسان ليست جسما و ليست ايضاً شيئا قائما بالجسم لان القائم بالجسم يجب ان يتبدل عند تبدل الجسم لاستحالة انتقال الاعراض فكان يلزم ان لا يجد الانسان من نفسه انه هو الذى كان موجودا قبل ذلك ولما كان هذا العلم من العلوم البديهية علمنا ان هوية الانسان ليست جسما و لا محتاجة الى الجسم فهى جوهر مجرد وذلك هو المطلوب *

(فان قيل) فما قولكم فى سائر الحيوانات (فنقول) انه لم يثبت عندنا انها

تعقل من انفسها انها هي التي كانت موجودة قبل ذلك حتى يلزم ان تكون نفوسها مجردة فالحاصل ان الشعور بالهوية مع الذهول عن جميع الاعضاء يدل على ان تلك الهوية مغائرة لجميع الاعضاء واما الشعور بان هذه الهوية هي التي كانت موجودة قبل ذلك بسنين واعوام فانه يدل على ان تلك الهوية غير محتاجة الى شيء من الاجسام والحيوانات قد عرفنا بالدليل الذي ذكرناه انها تعلم هويات انفسها ولم نعرف بالدليل انها تعرف من انفسها انها هي التي كانت موجودة قبل ذلك فلا جرم لم يلزم ان تكون نفوسها مجردة والله اعلم فهذا هو الذى يعول عليه فى اثبات تجرد النفس *

(وايضاً) يمكن ان يحتج على هذا المطلوب بحجة اخرى وهى انا قد دللنا على ان المدرك بجميع اصناف الادراكات لجميع المدركات شيء واحد فى الانسان *

(فنقول) ذلك المدرك اما ان يكون جسما او صفة قائمة بالجسم واما ان لا يكون جسما ولا قائما بالجسم والاول ظاهر الفساد لان الجسم من حيث هو جسم لا يمكن ان يكون مدركا و(الثانى) ايضا باطل لان تلك الصفة اما ان تكون قائمة بجميع اجزاء البدن واما ان تكون قائمة ببعض اجزاء البدن دون بعض (والاول) باطل والا لكان كل جزء من اجزاء البدن سامعا مبصرا متخيلا متفكرا عاقلا وليس كذلك فان اصابع الرجل لا تخيل ولا تبصر بل اكثر الاعضاء لا تخيل ولا تبصر ولا تسمع ولا تعقل (وباطل ايضا) ان يقال ان بعض الاعضاء قامت به القوة المدركة لجميع هذه المدركات لانه يلزم ان يكون في البدن عضو واحد ذلك العضو سامع مبصر متخيل متفكر عاقل فاهم ولسنا نجد ذلك *

(وبهذا

(وبهذا ايضا) ظهر فساد قول من يقول لعل القوة المدركة لجميع المدركات قائمة بجسم لطيف محصور في بعض الاعضاء (لانا نقول) لو كان كذلك لكنا نجد من ابدا انا موضعا مشتملا على جسم موصوف بكونه سامعا مبصراً عاقلا فاهما ولسنا نجد ذلك *

(وليس لاحد ان يقول) هب انكم لا تعرفون ذلك الموضع اما عدم علمكم بذلك فلا يدل على عدمه (لانا نقول) انا قد دللنا على انا نحن السامعون المبصرون المتخيلون الفاهمون العاقلون فلو كان بعض الاجسام سواء كان جزأ من البدن او كان محصوراً في جزء من البدن يكون موصوفاً بالقوة المتعلقة بجميع هذه المدركات فحينئذ لم يكن حقيقتنا ولا هويتنا الا ذلك الجسم الموصوف بتلك القوة المتعلقة بجميع المدركات ولو كان كذلك ثم انا لا نعرف ذلك الشيء لكنا لا نعرف حقيقة انفسنا وذلك باطل فثبت ان الموصوف بتلك القوة المدركة لجميع الادراكات ليس جسما اصلا فهو جوهر مجرد وذلك هو المطلوب *

(واما المنكرون) لتجرد النفس فلهم ان يحتجوا بامور ثلاثة *

(الاول) انا نعلم بالضرورة ان المدرك لالم الضرب هو البشرة وان المدرك للذوق هو اللسان فاذاً هذه الادراكات جسمانية وقد دللتم على ان المدرك لجميع المدركات بجميع اصناف الادراكات شيء واحد فلما ثبت ان المدرك للملموسات والمذوقات شيء جسماني وجب ان يكون المدرك للمعقولات شيئا جسمانيا وذلك هو المطلوب *

(والثانى) انا اذا رأينا شخصا معينا ثم رأيناه بعد ذلك فانا نعلم بالبداهة ان هذا الانسان هو الذى شاهدناه بالامس ولو اعتبر فى هويته شيء وراء هذه البنية

المحسوسة لما امكننا ان نعلم انهذا الذى شاهدناه الآن هو الذى شاهدناه قبل ذلك اذ من المحتمل ان يكون قد فارقته تلك النفس وحصلت نفس اخرى (وهب) انهذا الاحتمال مما يمكن اقامة الحجة على فساده لكن قبل الحجة يكون ذلك مجوزا لكنا قبل الاحتجاج على فساد هذا الاحتمال نعلم ان الشيء الذى شاهدناه الآن هو الذى شاهدناه قبل ذلك وكذلك العوام يعلمون ذلك بل البهائم تدرك ذلك فانها متى احست بمن يعلفها تسارعت في العدو اليه وذلك لمعرفتها بان الذى ادركته الآن هو الذى اعطاها العلف قبل ذلك *

(الثالث) ان اكثر القائلين بالنفس اتفقوا على ان اشخاصها متحدة فى النوع ثم من المعلوم ان القابل لاحد المثلين قابل للمثل الآخر فلو قدرنا حصول مزاجين وصار استعدين لقبول النفس في آن واحد فلا يخلو اما ان تتصل بهما نفس واحدة وهو محال او نفسان لكن ليس اتصال احدى النفسين باحد البدنين اولى من العكس واما ان لا تتصل النفس بواحد منهما مع انه قد صار كل واحد منهما بدنا انسانيا حيا مدركا فيلزم ان لا يكون الانسان في انسانيته محتاجا الى تلك النفس وهو المطلوب وربما يفرضون الكلام في التوأمين *

(والجواب عن الاول) ان نقول ان عنيت بقولك المتألم هو البشرة والذائق هو اللسان ان محل تفرق الاتصال هو البشرة ومحل مماسة الطعوم هو اللسان فهو حق وان عنيت به ان المدرك للألم والطعوم هو البشرة واللسان فقد بينا انه ليس الامر كذلك وكيف يقال ذلك ونحن نعلم بالضرورة ان المتألم هو الانسان لا ذلك الموضع والجائع هو الانسان لا المعدة والمبصر هو الانسان لا العين على ماسبق تقريره *

(والجواب)

(و الجواب عن الثانى) هو انه لو كان الانسان هو هذه النفس لما عرفنا ان الشخص الذى رأيناه ثانيا هو الذى رأيناه اولا (فنقول) انهذا ايضا لازم على الذين يزعمون ان الانسان هو البنية المخصوصة (اما اولا) فلانه ليس يمتنع في قدرة الله تعالى ان يخلق انسانا مثل زيد على شكله و تخطيطه وهيئته و مع هذا التجويز كيف يمكننا ان نجزم بان الذى شاهدناه ثانيا هو الذى شاهدناه اولا (واما ثانيا) فلانه ليس يمتنع ان تمتزج الاسطقسات على الوجه الذى امتزجت في بنية زيد حتى يتكون من امتزاجها شخص مثل شخص زيد (وهب) ان ذلك محال الا ان امتناع ذلك انما يظهر بحجة وقبل العلم بتلك الحجة يجب ان نكون شاكين في ان هذا المشاهد هو زيد ام لا (واما ثالثا) فلان الاجزاء البدنية التى لزيد دائمة التحلل والتبدل فكيف نعلم بان هذا المشاهد هو ذاك الذى شاهدناه قبل ذلك مع تجويز تبدل اجزائه الاصلية *

(بل نقول) انا اذا اشرنا الى زيد بانه زيد فالمشار اليه اما ان يكون هو النفس او البدن او مجموعهما فان كان هو النفس فاذا شاهدناه مرة اخرى فكيف نعلم ان المشاهد ثانيا هو المشاهد اولا مع تجويز ان تلك النفس ذهبت وجاءت نفس اخرى وان كان المشار اليه بانه زيد هو البدن فاما ان يكون هو مجموع اجزائه او جزأ معينا منه والاول باطل لعلمنا بانه قد يصير سمينا بعد ما كان هزيلا وهزيلا بعد ما كان سمينا وعلى هذا لا تكون جملة اجزائه اصلية وايضا فقد ازداد اليوم فيه اجزاء من الغذاء و نقصت عنه اجزاء كانت متصلة به (وهب) ان هذا محال لكن استحالته انما تعرف بالحجة فقبل الحجة وجب ان لا نقطع بان الذى شاهدناه الآن هو الذى

شاهد ناه قبل *

(فان قيل) المشار اليه بانه زيد اجزاء مخصوصة في البدن باقية *

(فنقول) اما اولا فقد دللنا على انه ليس بعض اجزائه بان يكون في معرض التحلل اولى من البعض (واما ثانيا) فلان تلك الاجزاء مجهولة لا ندرى اين هى وكيف هى - وكيف يمكن ان يقال الاشارة الى زيد هى بعينها اشارة الى الاجزاء التى لا ندرى حالها وصفتها وان جاز ان يقال تلك الاجزاء مع انها غير محسوسة معلومة البقاء بالضرورة جاز ان يقال في النفس كذلك (واما ان قيل) المشار اليه بانه زيد هو مجموع النفس و البدن *

(فنقول) ان تجويز التبدل في النفس وحدها والبدن وحده يقتضى تجويز التبدل في مجموعهما فعلمنا ان الاشكال المذكور لازم على جميع المذاهب ولا يمكن ابطال مذهب معين به *

(والجواب عن الثالث) ان نقول انه اذا حدث مزاجان مستعدان دفعة واحدة فليس بان تتعلق احدى النفسين باحدهما اولى من ان تتعلق بالبدن الآخر واما ان تتعلقا بهما وهو محال او لا تتعلقا بواحد منهما وحينئذ يفسد المزاج ولا يتكون الحيوان لانه لا يتكون بلا نفس و اذا كان ذلك محتملا سقط الاستدلال *

(الفصل الثاني في كيفية تعلق النفس بالبدن)

﴿ الفصل الثانى فى كيفية تعلق النفس بالبدن ﴾

(الشيء قد يكون) متعلقا بغيره تعلقا لو فارقه بطل مثل تعلق الاعراض والصور المادية بمحالها وقد يكون التعلق ضعيفا يسهل زواله بادنى سبب مع بقاء المتعلق مثل تعلق الاجسام بامكنتها التى تسهل حركتها عنها و تعلق النفوس بابدانها ليس في القوة كالقسم الاول ولا في الضعف كالقسم الثانى *

(اما

(اما انه ليس) كالقسم الاول فلما قد عرفت انها مجردة الذات غنية عما تحل فيها واما انه ليس كالقسم الثانى فلانه كان يجب ان تتمكن الانسان من مفارقة البدن بمجرد المشية من غير حاجة الى آلة اخرى *

(وظاهر) ايضا ان النفس تحب هذا البدن وتكره مفارقته و لا تمله مع طول الصحبة ولما بطل القسمان ثبت ان تعلق النفس بالبدن كتعلق العاشق عشقا جبليا الهاميا بالمعشوق حتى انه لا ينقطع ذلك التعلق مادام البدن مستعد الان تتعلق به النفس وكتعلق الصانع بالالات التى يحتاج اليها فى افعاله المختلفة ولو ثبت ان النفوس البشرية متفقة في النوع وجب ان يكون كلها في مبادى خلقها خالية عن كل الصفات الفاضلة و الردية و اذا كان كذلك فمن الواجب ان تعطى النفس آلات تعينها على اكتساب تلك الكمالات ومن الواجب ان تكون تلك الآلات مختلفة وان يكون للنفس بحسب كل آلة فعل خاص والا لاجتمعت الادراكات كلها على النفس وحينئذ يختلط البعض بالبعض و لم يحصل منها لها شيء على سبيل الكمال والتمام و لما اختلفت الآلات لا جرم النفس اذا حاولت الابصار التفتت الى العين فتقوى على الابصار التام و اذا حاولت السماع التفتت الى الاذن فقويت على السماع التام وكذلك القول في سائر الافعال بسائر القوى *

(فظهر بما قلنا) ان تعلق النفس بالبدن تعلق التدبير والتصرف وهو اقوى من تعلق العاشق بالمشوق *

(الفصل الثالث في ان النفوس البشرية هل بعضها مخالف للبعض بالماهية ام لا)

﴿ الفصل الثالث في ان النفوس البشرية هل بعضها مخالف للبعض بالماهية ام لا ﴾

(زعم الشيخ) ان النفوس البشرية كلها متحدة في النوع ولم يزد على الدعوى وما ذكر في تصحيحها شبهة فضلا عن حجة و صاحب المعتبر انكر اتحادها

في النوع وطول الكلام فيه واعترف بعد ذلك التطويل بانه لم يجد على تصحيح مطلوبه حجة برهانية ونحن نذكر اقصى ما يمكن ان يقال فيه *

(اما من ادعى) اتحادها في النوع فله ان يحتج في ذلك بامور (الاول) ان النفوس البشرية مشتركة في كونها نفوسا بشرية فلو انفصل بعضها عن البعض بامر مقوم ذاتي بعد اشتراكها في كونها نفوسا بشرية لزم كونها مركبة لان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ولو كانت مركبة لكانت جسمانية وذلك محال (الثاني) انا لما تصفحنا اصناف النفوس البشرية وجدناها منحصرة في نوعين الادراك والتحريك والادراك منه كلي ومنه جزئي ووجدنا النفوس متساوية في صدق هذه الصفات عليها فان الناس وان اختلفوا في الذكاء والبلادة الا انهم باسرهم مشتركون في الاوليات اعني انك اذا نبهتهم على ذلك فانهم يتنبهون مثلا المتناهي في البلادة لو عرفته معنى قولك (الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية) فانه لا بد وان يعرف ذلك ولو بعد حين واذا ذكرت له حقيقة الدائرة وانه شكل من شأنه كذا فانه لا بد وان يتصور ذلك وان كان بعد ضرب الامثال و اتعاب الخاطر ومتى عرف ذلك امكنه ان يعرف الشكل الاول من اقليدس و هكذا الكلام في جميع دقائق العلوم فصح ان الناس كلهم مشتركون في صحة العلم بالمعلومات و ايضاً فهم مشتركون في صحة التخلق بكل الاخلاق فان الغضوب اذا تكلف الصبر مرات فانه يقل غضبه وكذلك القول في جميع الاخلاق *

(واذا ثبت ذلك فنقول) كون النفس قابلة للعلوم لازم من لوازم النفس فيكون دائما بدوام النفس فاذا علمنا ان النفس البليدة يمكنها ان تتصور ماهية في حال من الاحوال عرفنا ان امكان حصول ذلك التصور حاصل لتلك

النفس دائما واذا كان كذلك علمنا ان البليد لما تعذر عليه ادراك تلك الماهية فليس ذلك لان جوهر نفسه لا يقبل ادراك تلك الماهية بل ذلك التعذر لا بد وان يكون لامور خارجة عن ذاته فثبت ان النفوس كلها متساوية في صحة ادراك الماهيات وقد ثبت ان تصور الماهية وتصور لازمها علة للحكم بثبوت ذلك اللازم لها واذا كانت النفوس كلها متساوية في صحة ادراك الماهيات وادراك الماهيات علة للعلم بحكم الذهن بثبوت بعضها للبعض وسلب بعضها عن البعض فاذاً النفوس مشتركة في قبول علة هذه الاحكام فتكون مشتركة في صحة هذه الاحكام فثبت ان النفوس مشتركة في جواهرها في صحة الادراكات وبهذا الطريق يظهر انها مشتركة في التحريك لان الغضوب اذا تعود الحلم فلا بد وان يصير حليما وان كان بعد حين *

(واذا ثبت) ان النفوس متساوية في صحة اتصافها بالافعال الادراكية والتحريكية (فنقول) وجب ان يكون متساوية قطعا لانا لا نعقل من صفات النفوس الا كونها مدركة ومتحركة بالارادة و قد بينا تساويها فيهما فهي اذاً متساوية في جميع صفاتها المعقولة فلو اختلفت بعد ذلك لكان اختلافها في صفات غير معقولة ولو فتحنا هذا الباب لزم تعذر الحكم بتماثل شيئين لانا اذا ابصرنا سوادين متماثلين فيجوز ان يكون احدهما مخالفا للآخر في صفة غير معقولة عندنا وذلك يؤدي الى الحكم بالقدح في تماثل المتماثلات *

(الثالث) انا قد دللنا في باب العلم ان كل ماهية مجردة فانها لا بد وان تكون عاقلة لحقيقة ذاتها لكن نفسنا ماهية مجردة فهي عاقلة بحقيقة ذاتها ثم انا لا نعقل من انفسنا الا ماهية قوية على الادراك والتحريك فاذاً ما هية نفسي هذا القدر وهو مشترك بين نفسي وبين سائر النفوس بالادلة المذكورة في بيان

ان الوجود مشترك فاذا تمام ماهية نفسي مقولة على سائر النفوس ثم يمتنع ان يكون لهذا المشترك فصل مقوم في غيري محتاج الى فصل يميزني عن غيري فلا يحتاج في غيري ايضا الى فصل مميز اذ الطبيعة الواحدة لا تكون محتاجة وغنية معا فثبت ان النفوس البشرية متفقة في النوع فهذا ما يمكن ان يتكلف لاثبات اتحاد النفوس البشرية في النوع وهي ضعيفة *

(اما الحجة الاولى) فلقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال ان هذه النفوس وان كانت مختلفة في النوع فهي غير مشتركة في الجنس اصلا فلا يلزم من اختلافها في النوع كونها مركبة *

(وقولهم) انها مشتركة في كونها نفوسا انسانية وذلك وصف ذاتي (فجوابه) ان النفوس البشرية مشتركة في صحة ادراك الكليات وفي كونها مدبرة للابدان الانسانية لكن من الجائز ان تكون كل هذه الامور لازمة لجوهر النفوس ولا تكون مقومة لها وعلى هذا التقدير النفوس تكون مختلفة في تمام ماهياتها فتكون مشتركة في اللوازم الخارجية مثل اشتراك الفصول المقومة لانواع جنس واحد في ذلك الجنس فلا يلزم التركيب - ثم وان سلمنا ان هذه الاوصاف ذاتية فلم لا يجوز ان تكون النفس مركبة في ماهياتها مع انها لا تكون جسمانية مثل ان السواد والبياض مندرجان تحت جنس وهو اللون فيكون كل واحد منهما مركبا لا تركيبا جسمانيا فكذلك هاهنا بل هاهنا ما هو اقوى من ذلك وهو ان عندهم الجوهر مقول على النفس والجسم قول الجنس فتكون النفس مركبة عندهم تركيبا غير جسماني فكيف يمكنهم انكار ذلك *

(واما الحجة الثانية) فهي استقرائيه ضعيفة من وجهين (احدهما) انه لا يمكننا ان

نحكم على كل انسان بكونه قابلا لجميع التصورات (وثانيهما) انه لا يمكننا ان نحكم على النفس التي علمنا قبولها لصفة بانها قابلة لجميع الصفات كيف وضبط الصفات غير ممكن *

(واما الحجة الثالثة) فهي تقتضي ان يكون نوع جميع المفارقات نوعا واحدا وذلك مما لا سبيل اليه *

(واما من ادعى) اختلاف النفوس بالنوع فقد احتج بانا نجد في الناس العالم والجاهل والقوي والضعيف والشريف والخسيس والخير والشرير والغضوب والحمول فهذا الاختلاف اما ان يكون لاختلاف النفوس في جواهرها او لاختلاف الالات البدنية مثل ان يقال الذي مزاجه اكثر حرارة كان اكثر غضبا واذكى فهما والذي مزاجه بارد كان بالعكس *

(والقسم الثاني) باطل من وجهين (الاول) انا نجد شخصين متساويين في المزاج وفي التاديبات الخارجية ويختلفان في الاخلاق وكذلك نجد شخصين متساويين في الاخلاق مختلفين في المزاج وفي التاديبات الخارجية وذلك يبطل هذا القسم - اما ان المتساويين في المزاج وفي التاديبات الخارجية قد يختلفان في الاخلاق فهو انا نرى شخصين متقاربين في المزاج غاية المقاربة ثم يتباينان غاية التباين في الرحمة والقسوة والكرم والبخل والعفة والفجور وليس ذلك ايضا للتعلم من المعلم ومشاهدة ذلك من الابوين فربما اتفق اجتماع الاسباب الخارجية كلها للعفة ويكون الانسان بجبلته ميالا الى الفجور وربما يكون بالعكس وربما كان الابوان في غاية الخسة والسقوط والولد في غاية الشرف والصعود وكذا القول في سائر الاخلاق فعلمنا ان ذلك ليس الا لاختلاف جواهر النفوس *

(واما ان المختلفين) فى المزاج قد يتساويان فى هذه الامور فهو انا نرى الذكاء والفطنة فى حار المزاج وبارده ورطبه ويابسه بل الواحد قد يسخن مزاجه جدا ثم يبرد ذلك وهو على خلقه النفسانى وعزيزته الاولى ولو كان ذلك بالمزاج لاختلفت اخلاقه *

(الثانى) ان النفس التى تبلغ قوتها الى حيث تكون قوية على التصرف فى هيولى هذا العالم من قلب الماء نارا والارض هواء والعصى ثعبانا معلوم ان ذلك ليس لقوة مزاجه فبطل هذا القسم — والشيخ اعترف بذلك حيث قال ان المزاج المستعد لقبول النفس الذى لا يتفق وجوده الا نادرا يبطل هذا القسم (فثبت) ان اختلاف النفوس في هذه الاحوال ليس الا لاختلاف جواهرها فهذا احسن ما عول عليه صاحب المعتبر وهو بالحقيقة ليس من البراهين بل هو من باب الاقناعيات الضعيفة *

(ثم انا) اذا سلمنا اختلاف احوال النفوس فهل الحق ان نفس كل انسان مخالفة بالنوع لنفس الانسان الآخر او يجوز ان توجد نفوس متساوية في الماهية فذلك مما لم يدل دليل على احد طرفي النقيض فيه ولا يمكن الاستدلال على تساوى النفسين بتساويهما في جملة الافعال فانك قد عرفت ان الاستدلال بتساوى اللوازم على تساوى الملزومات باطل *

﴿ الفصل الرابع فى انه يجب ان يكون لكل نفس بدن ولكل بدن نفس على حدة ﴾

(اعلم ان الاقسام) الممكنة فى ذلك ثلاثة فانه اما ان يجب ان تتكثر النفوس حيث تكثر الابدان واما ان تتكثر النفوس عند وحدة البدن واما ان تتكثر الابدان عند وحدة النفس والقسم الاول هو الحق والقسمان الآخران لا بد

من

من ابطالهما *

(فنقول) اما انه يستحيل ان تتعلق النفوس الكثيرة بالبدن الواحد فقد احتجوا على بطلانه بان الانسان ليس هو الا هذه النفس وكل انسان فانه يجد ذاته ذاتا واحدة لا ذاتين فاذاً ليس فيه الا نفس واحدة *

(وذكر بعضهم) ان نفس زيد اذا فارقت بدنه ثم وجد مزاج آخر مثل مزاج زيد او قريب من المثلية وتعلقت نفس اخرى به فان نفس زيد تتعلق بهذا البدن قليل تعلق لما بين هذا البدن وبين البدن الاول من المشابهة (واما انه) يستحيل ان تتعلق النفس الواحدة بالابدان الكثيرة فلانه يلزم ان يكون معلوم احدها معلوما للآخر ومجهول احدها مجهولا للآخر ومعلوم انه ليس كذلك وهذا يدل على ان كل انسانين يعلم احدهما ما لا يعلمه الآخر فان نفسيهما متغائرتان *

(اما لو قال قائل) لم لا يجوز وجود انسانين تتعلق ببدنيهما نفس واحدة ويكون كلما علمه احدهما علمه الآخر لا محالة وما يجهله احدهما يكون مجهولا للآخر فهذه الحجة لا تبطل ذلك *

﴿ الفصل الخامس في حدوث النفوس البشرية ﴾

(ذهب) قوم من القدماء الى قدم النفس واحتجوا بثلاثة امور (اولها) ان كل ما يحدث فلا بد له من مادة تكون سببا لان يصير اولى بالوجود بعد ان كان اولى بالعدم فلو كانت النفوس حادثة لكانت مادية والتالى باطل فالمقدم مثله (وثانيها) ان النفوس لو كانت حادثة لكان حدوثها بحدوث الابدان الماضية وهي غير متناهية فالنفوس الماضية غير متناهية لكن النفوس بالاتفاق باقية بعد مفارقة الابدان فالنفوس الحاصلة في هذا الوقت غير

متناهية لكن ذلك محال لكونها قابلة للزيادة والنقصان مع ان كل ما كان كذلك فهو متناه فاذاً النفوس الموجودة الآن متناهية فاذاً ليس حدوث الابدان علة لان تحدث النفوس فاذاً صدور النفوس عن علتها لا يتوقف على حدوث حادث فهي اذاً قديمة (وثالثها) انها لو لم تكن ازلية لم تكن ابدية لما ثبت ان كل كائن فاسد لكنها ابدية فهي ازلية *

(ثم ان القائلين) بقدم النفوس اختلفوا فمنهم من يحيل تعطلها وعدم تعلقها ببدن الا انها كانت منتقلة من بدن الى بدن ومنهم من جوز كونها معطلة غير متعلقة ببدن ثم انها تصير متعلقة ببدن (والاولون) هم القائلون بالتناسخ فمنهم من لا يجوز الانتقال الا الى نوعه فلا تتعلق النفس الانسانية الا ببدن الانسان ومنهم من يجوز انتقال النفس الانسانية الى سائر الابدان الحيوانية — ثم منهم من يوجب دوام هذا التردد ومنهم من لا يوجب ذلك بل النفوس اذا انتهت الى غاياتها في الكمال لم تعد الى الابدان فتبتدئ النفس الواحدة من اضعف الابدان كصورة الدودة والذبابة ولا تزال تنتقل الى الاقوى فالاقوى الى ان تصل الى الغاية القصوى في السعادة فتترك البدن حينئذ واما ان تنتهي الى غاية الشقاوة فتكون قد عادت القهقرى ثم انها لا تزال تتردد الى ان تصل الى اقصى غايات كمالها *

(واما ارسطو) ومتبعوه فقد اتفقوا على حدوث النفس الانسانية ودليلهم في ذلك ان النفوس لو كانت موجودة قبل الابدان فاما ان تكون واحدة او كثيرة فان كانت واحدة فاما ان تتكثر عند التعلق بالبدن اولا تتكثر فان لم تتكثر كانت النفس الواحدة نفساً لكل بدن ولو كان كذلك لكان ما علمه انسان علمه كل انسان وما جهله انسان جهله كل انسان وذلك ظاهر البطلان

وان

وان تكثرت عند التعلق (١) فيكون الشيء الذي ليس له عظم وحجم منقسما بالقوة وذلك محال — واما ان كانت قبل البدن متكثرة فلابد وان تمتاز كل واحدة منها عن الاخرى اما بالماهية اولوازمها اوعوارضها والاول والثاني محالان لان النفوس الانسانية متحدة بالنوع (٢) فتتساوى جميع افرادها في جميع الذاتيات ولوازمها فلا يمكن وقوع الامتياز بهما واما العوارض فحدوثها انما يكون بسبب المادة ومادة النفس هي البدن فقبل البدن لا مادة فلا يمكن ان تكون هناك عوارض مختلفة فثبت انه يمتنع وجود النفس قبل البدن على نعت الاتحاد ونعت الكثرة فاذاً يمتنع وجود النفس قبل البدن *

(والاعتراض) على هذه الحجة من وجوه (الاول) لم لا يجوز ان يقال انها كانت قبل الابدان واحدة ثم تكثرت *

(وليس لقائل) ان يقول كل ما كان واحداً وكان مع ذلك قابلا للانقسام كانت وحدته وحدة اتصالية فكان جسما *

(لانا نقول) مسلم ان كل ما وحدته اتصالية فانه واحد قابل للانقسام اما ليس بمسلم ان كل واحد قابل للانقسام فوحدته اتصالية لان الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها *

(الثاني) سلمنا ان النفوس كانت متكثرة قبل الابدان لكن لم قلتم انه لا بد وان تختص كل واحدة منها بصفة مميزة لانه لو كان التميز حاصلا لاجل الاختصاص بامر ما لكان ذلك الامر ايضاً متميزا عن غيره واما ان يكون تميزه عن غيره لانه تميز عن غيره فيلزم الدور او بشيء ثالث فيلزم التسلسل ولان المميز لا يختص به شيء بعينه الا بعد تميزه عن غيره فلو كان تميز الشيء عن

(١) وفي نسخة فالشيء غير الجسم وغير الجسماني يتجزأ الى الاجزاء والابعاض وهو محال ١٢ (٢) بالماهية ١٢

غيره باختصاصه بشئ لزم الدور *

(الثالث) سلمنا انه لا بد في الامور المتكثرة من مميز فلم لا يجوز ان يكون المميز صفة ذاتية وبيانه ما بينا من اختلاف النفوس بالنوع *

(الرابع) سلمنا انها لا تتميز بشئ من المقومات فلم لا يجوز ان تتميز بشئ من العوارض لقولكم العوارض بسبب المادة ومادة النفس هى البدن وقبل البدن لا بدن *

(فنقول) لم لا يجوز ان تكون النفس المتعلقة ببدن كانت قبل هذا البدن متعلقة ببدن آخر وكذلك قبل كل بدن بدن آخر لا الى الغاية ولا تنقطع هذه المطالبة الا بابطال التناسخ فاذاً الحجة المذكورة في حدوث الارواح منبية على ابطال التناسخ *

(ثم ان الحكماء) بنوا ابطال التناسخ على حدوث الارواح فانهم قالوا بعد الفراغ من ذكر دليل حدوث النفوس (واذا ثبت) حدوث النفوس فلا بد ان يكون لحدوثها سبب وذلك هو حدوث البدن فاذا حدث البدن وتعلقت به نفس على سبيل التناسخ وثبت ان حدوث البدن سبب لان تحدث عن المبادى المفارقة نفس اخرى فحينئذ يلزم اجتماع النفسين فى بدن واحد وذلك باطل — فهذه حجتهم في ابطال التناسخ وهي مبنية على القول بحدوث الانفس وحدوث الانفس كما بينا مبني على القول بابطال التناسخ فكان ذلك دورا *

(ثم ان صاحب المعتبر) لما ذكر هذا السؤال تعجب من غفلة المتقدمين في مثل هذا المهم العظيم *

(الخامس) سلمنا ان النفس المتعلقة ببدن ما كانت متعلقة قبل ذلك ببدن آخر

 لكن

لكن لم لا يجوز ان تكون قبل ذلك موصوفة بعارض باعتباره كانت متميزة عن سائر النفوس ثم يكون كل عارض بسبب عارض آخر لا الى اول *

(السادس) المعارضة وهى ان النفوس بعد المفارقة لا يكون تميزها بالماهية ولوازمها وانما يكون بالعوارض لكن النفوس الهيولانية التى لم تكتسب شيئا من العوارض اذا فارقت الابدان فحينئذ لا يكون فيها شيء من العوارض الا مجرد انها كانت قبل ذلك متعلقة بابدان متغائرة فان كفى هذا القدر في وقوع التمايز فليكف ايضا كونها بحيث يحدث لها بعد ذلك التعلق بابدان متمائزة *

(وليس لاحد ان يقول) ما قاله الشيخ فى الجواب عن ذلك من انها وان لم تكتسب شيئا من الكمالات الا ان لكل منها شعورا بهويته الخاصة وذلك الشعور غير حاصل للنفس الاخرى *

(لانا نقول) شعور النفس بذاتها هو نفس ذاتها على ما ثبت فى باب العلم فلو اختلفا في الشعور بذاتيهما لكانا مختلفين بذاتيهما وذلك يبطل اصل الحجة وايضا فان كفى هذا القدر قبل التعلق في حصول الامتياز فلم لا يجوز ان يحصل الامتياز بهذا القدر قبل التعلق بالابدان *

(وليس لاحد ان يقول) ان شعورها بنفسها هو عارض عرض لها بسبب التعلق بالابدان (وذلك لان) الحكماء اتفقوا على ان ادراك الشيء لذاته وادراكه لادراكه لذاته وادراكه لآلة ذاته ليس بمشاركة من تلك الآلة — وهذا هو الذى جعلوه حجة على استغناء النفس عن البدن فثبت انه ليس ادراكه لذاته بسبب البدن واذا كان كذلك فجوزوا حصول الامتياز قبل التعلق بالابدان بسبب ذلك *

(والجواب) عن قولهم — لم لا يجوز ان تكون واحدة قبل البدن ثم تصير

كثيرة بعد ذلك *

(فنقول) لان كل ماانقسم وجب انيكون جزؤه مخالفا لكله ضرورة ان الشيء مع غيره ليس كهو لا مع غيره فتلك المخالفة ان كانت بالماهية اولوازمها وجب ان يكون كل واحد من الاجزاء مخالفا للآخر في الماهية فتكون تلك الاجزاء قد كانت متميزة ابدا وكانت موجودة قبل التعلق بالبدن فهذه الامور المتعلقة الآن بالابدان كانت متميزة قبل التعلق بها وان كانت المخالفة لا بالماهية ولا بلوازمها فلابد وان يكون الجزء اصغر مقدارا من الكل لانه لو لم يكن كذلك لم يكن احدهما بان يكون جزء اللآخر اولى من العكس فثبت ان كل واحد قابل للانقسام فلابد وان يكون ذا مقدار *

(ثم نقول) ان سلمنا ان المجرد يمكن ان ينقسم بعد وحدته لكن تعينات تلك الاجزاء انما تحدث بعد الانقسام الحاصل بعد التعلق بالابدان فيكون تعين كل واحد من تلك الاجزاء بعد التعلق بالبدن فتكون كل واحدة من النفوس من حيث هي هي حادثة وذلك هو المطلوب *

(وقولهم) لم قلتم ان الامتياز لا يوجد الا عند الاختصاص بوصف *

(فنقول) سبق الجواب عنه في باب الوحدة والكثرة *

(وقولهم) لم قلتم انه لا يجوز ان تكون النفوس متمائزة بالصفات المقومة *

(فنقول) هب ان الامر كما قلتموه الا انا نعرف بالبداهة ان كل نوع من انواع النفوس فانها مقولة على اشخاص عدة لانا نعلم بالضرورة انه ليس يجب ان يكون كل انسان مخالفا لجميع الناس في الماهية واذا وجد في كل نوع من انواع النفوس شخصان فقد تمت الحجة *

(وقولهم) هذه الحجة مبنية على ابطال التناسخ (فنقول) ليس الامر كذلك

لانا

لانا اذا وجدنا من النوع الواحد شخصين علمنا ان تلك الشخصية ليست معلولة لتلك الماهية لان كل ماشخصيته معلولة لماهيته كان نوعه في شخصه فلما لم يكن كذلك علمنا ان شخصيته ليست من لوازم ماهيته فهي اذاً لعلة خارجية وقد عرفت ان تلك العلة هي المادة ومادة النفس هي البدن فاذاً تعين النفس لابد وان يكون لاجل التعلق ببدن معين فتكون لا محالة غير متعينة قبل ذلك البدن فهي معدومة قبل ذلك البدن - وبهذا يظهر ان كل مانوعه يكون مقولا على اشخاص كثيرة بالفعل فانه لابد وان يكون محدثا فظهر من هذا انه متى سلم كون النفوس متحدة بالنوع فانه يلزم حدوثها وانه لا يحتاج في ذلك الى ابطال القول بالتناسخ (فثبت) ان هذه الحجة غير مبنية على ابطال التناسخ فلا يلزم من بناء الحجة الدالة على ابطال التناسخ على القول بالحدوث بيان دوري *

(وقولهم) لم لا يجوز ان يحصل امتياز بعض النفوس عن بعض بسبب عوارض كل واحد منها مسبوق بغيره لا الى اول *

(فنقول) لان تميز النفس المعينة عن غيرها حكم معين فلابد له من علة معينة وتلك العلة لا يمكن ان تكون حالة فيها لان حلولها فيها متوقف على امتيازها عن غيرها فلو توقف ذلك الامتياز على حلول ذلك الحال لزم الدور فاذاً تلك العلة هي امور عائدة الى القابل وذلك هو الذي قلنا من ان التميز انما يكون بسبب القابل وقبل البدن لا قابل فلا تميز *

(واما المعارضة) فالجواب عنها ان النفوس الهيولانية تميز بعضها عن البعض بسبب تعلقها بالقابل المعين ثم انه يلزم من تعين كل واحدة من تلك النفوس شعورها بذاتها الخاصة وقد بينا ان شعور الشيء بذاته حالة زائدة على ذاته ثم ان ذلك الشعور يبقى ويستمر فلا جرم يبقى الامتياز *

(والحاصل) ان الامتياز لابد وان يحصل اولا بسبب آخر حتى يحصل لكل واحد من تلك الاشياء شعور بذاته الخاصة وذلك السبب في النفوس الهيولانية تعلقها بالابدان فاما النفوس التى قبل الابدان لو تميزت لكان لها مميز آخر سوى الشعور حتى يترتب عليه الشعور وقد دللنا على انه ليس هناك مميز فلاجرم استحال حصول التميز وظهر الفرق فهذا ما يمكن ان يتمحل في تقرير هذه الطريقة *

(الحجة الثانية) على الحدوث ذكرها صاحب المعتبر فقال لو كانت النفوس موجودة قبل الابدان لكانت اما متعلقة بابدان اخر وباطل ان تكون متعلقة بابدان اخر لان ذلك قول بالتناسخ ثم انه ابطل التناسخ بالدليل الذى ذكره المتكلمون من ان نفسنا لو كانت في بدن آخر لكنا نعلم الآن شيئا من تلك الاحوال الماضية ونتذكر انا كنا في بدن آخر وعلى حالة اخرى فلما لم نتذكر علمنا انا ماكنا موجودين في بدن آخر وباطل ان لا تكون متعلقة ببدن لانها حينئذ تكون معطلة و لا تعطل في الطبيعة وهذه الحجة بجميع مقدماتها ضعيفة جدا *

(وما ما احتج به) اصحاب القدم من ان النفوس لو كانت حادثة كانت مادية *

(فنقول) ان عنيتم بكونها مادية ان حدوثها يكون متوقفا على حدوث البدن فالامر كذلك وان عنيتم به انها تكون منطبعة في البدن فلم قلتم انه لو توقف حدوثها على حدوث البدن وجب ان تكون منطبعة في البدن (وقولهم) لو كانت حادثة لكان قد اجتمع الآن نفوس غير متناهية بالعدد (فنقول) الامر كذلك واستدلالهم على تناهيها باحتمال الزيادة والنقصان قد سبق الجواب عنه في باب تناهي الابعاد (وقولهم) لو لم تكن ازلية لم تكن

ابدية

ابدية قضية لا حجة على تصحيحها فلا يجب قبولها وبالله التوفيق *

﴿ الفصل السادس فى ابطال التناسخ ﴾

(الفصل السادس في ابطال التناسخ)

(قد ذكرنا) في اثناء الفصل المتقدم اكثر الادلة المذكورة ولكنا نذكرها الآن على ترتيب اقرب الى الافهام *

(فنقول) الذى قد وجدناه فيه ادلة ثلاثة (الاول) لما ثبت حدوث النفوس والمعلولات المحدثة لابد وان تنتهى الى علل قديمة ولابد وان يكون حدوث تلك الحوادث عن تلك العلل موقوفا على حدوث استعدادات القوابل والذى يقبل النفس هو البدن فاذاً حدوث النفوس عن عللها القديمة متوقف على حدوث الامزجة الصالحة لقبولها فاذاً حدوث المزاج المستعد علة لان تفيض عن العلل الاوائل نفس ناطقة فاذا حدث البدن وقدرنا ان النفس تتعلق به على سبيل التناسخ فلابد وان تحدث نفس اخرى على ما بيناه فيلزم ان يكون للبدن نفسان وذلك باطل على مامضى *

(وليس يمكن ان يقال) ان النفس التناسخية تمنع من حدوث النفس الاخرى (اذ ليس) احداهما بالمنع اولى من الاخرى *

(فان قيل) لم لا يجوز ان تكون النفس المفارقة لمالها من الكمال اولى بالتعلق بالبدن من النفس الحادثة *

(فنقول) لان ماهية النفس ان اقتضت التعلق بالبدن كان ذلك الكمال عارضاً بعد تمام المقتضى وان لم تقتض التعلق به والمقتضى لذلك التعلق هو ذلك الكمال فهو محال لانه مالم يكمل لم يتعلق ومالم يتعلق لم يكمل *

(الثاني) النفس اذا فارقت البدن فاما ان يصح ان تبقى مجردة حينا من الاحيان بعد ذلك اولا يصح فان صح ذلك مع انه يصح تعلقها ببدن آخر على وجه

التناسخ كانت فيما بين البدنين معطلة ولا تعطل في الطبيعة وان لم يصح ذلك لزم ان يكون عددالهالكين مساويا لعدد الكائنين حتى انه متى فسد بدن وفارقته نفسه ففى تلك الحالة يتكون بدن آخر لتتعلق به تلك النفس وليس الامر كذلك *

(قال صاحب المعتبر) ان الزم ملزم وجوب ان يكون عدد الهالكين على حسب عدد الكائنين فكيف يدفع ذلك *

(فنقول) دفعناه بان نفرض الكلام في الطوفانات العامة التى عندها ينقطع النسل ولا يبقى الا القليل بحيث يعلم ان عدد الهالكين اكثر من عدد الكائنين *

(الثالث) ما ذكره المتكلمون من ان النفس لو كانت قبل ذلك في بدن آخر لكانت تذكر الآن انها كانت قبل ذلك في بدن آخر لانه قد ثبت ان جوهرها هو محل العلم والحفظ والتذكر والصفات القائمة بذاتها لا تختلف باختلاف احوال البدن فان النفس في صفاتها وذاتها مجردة عن البدن وكان يجب ان تبقى علومها بعد مفارقة ذلك البدن حتى تتذكر فى هذا البدن كيفية احوالها في ذلك البدن فلما لم تتذكر شيئا من ذلك علمنا انها ما كانت موجودة فى بدن آخر *

(الفصل السابع فى ان النفس لا تموت بموت البدن)

(احتج) الشيخ عليه بان قال قد ثبت ان النفس يجب حدوثها عند حدوث البدن فلا يخلو اما ان يكونا معا في الوجود اولاحدهما تقدم على الآخر — فان كانا معاً فلا يخلو اما ان يكونا معا في الماهية اولا في الماهية (والاول) باطل والا لكانت النفس و البدن مضافين لكنهما جوهران هذا خلف وان كانت المعية في الوجود فقط من غير ان تكون لاحدهما حاجة فى ذلك الوجود الى

الآخر فعدم كل واحد منهما يوجب عدم تلك المعية ولا يوجب عدم الآخر واما ان كانت لاحدهما حاجة فى الوجود الى الآخر فلا يخلو اما ان يكون المتقدم هو النفس او البدن فان كان المتقدم في الوجود هو النفس فذلك التقدم اما ان يكون ذاتيا اوزمانيا والاول باطل لما ثبت ان النفس ليست موجودة قبل البدن (واما الثانى) فباطل ايضاً لان كل موجود يكون وجوده معلول شئ كان عدمه معلول عدم ذلك الشئ اذ لو عدم ذلك المعلول مع بقاء العلة لم تكن تلك العلة كافية في ايجابها فلا تكون العلة علة بل جزءا من العلة هذا خلف فاذاً لو كان البدن معلولا للنفس لامتنع عدم البدن الا لعدم النفس (والتالى) باطل لان البدن قد ينعدم لاسباب اخر مثل سوء المزاج اوسوء تركيب اوتفرق اتصال فبطل ان تكون النفس علة للبدن *

(وباطل) ايضاً ان يكون البدن علة للنفس لان العلل كما عرفت اربع ومحال ان يكون البدن علة فاعلية للنفس فانه لا يخلو اما ان يكون علة فاعلية لوجود النفس بمجرد جسميته اولامر زائد على جسميته و(الاول) باطل والا لكان كل جسم كذلك (والثانى) باطل لوجهين (اما اولا) فلما ثبت ان الصورة المادية انما تفعل بواسطة الوضع وكل ما لا يفعل الا بواسطة الوضع استحال ان يفعل فعلا مجردا عن الحيز والوضع *

(واما ثانيا) فلان الصور المادية اضعف من المجرد القائم بنفسه والاضعف لا يكون سببا للاقوى (ومحال) ان يكون البدن علة قابلية لما ثبت ان النفس مجردة ومستغنية عن المادة (ومحال) ان يكون البدن علة صورية للنفس اوتمامية لها فان الامر اولى بان يكون بالعكس فاذاً ليس بين البدن والنفس علاقة واجبة الثبوت اصلا فلا يكون عدم احدهما علة لعدم الآخر *

﴿ فان قيل ﴾ الستم جعلتم البدن علة لحدوث النفس ٭

﴿ فنقول ﴾ انا قد بينا ان الفاعل اذا كان منزها عن التغير ثم صدر الفعل عنه بعد ان كان غير صادر فلابد وان يكون لاجل ان شرط الحدوث قد حصل في ذلك الوقت دون ما قبله ثم ان ذلك الشرط لما كان شرطا للحدوث فقط وكان الشيء غنيا في وجوده عن ذلك الشيء استحال ان يكون عدم ذلك الشرط مؤثرا في عدم ذلك الشيء ثم لما اتفق ان كان ذلك الشرط مستعدا لان يكون آلة للنفس في تحصيل الكمالات والنفس لذاتها مشتاقة الى الكمال لا جرم حصل للنفس شوق طبيعي الى التصرف في ذلك البدن والتدبير فيه على الوجه الاصلح ومثل ذلك لا يمكن ان يكون عدمه علة لعدم ذلك الحادث ٭

﴿ الفصل الثامن في ان الفساد على النفس محال ﴾

(الفصل الثامن في ان الفساد على النفس محال)

﴿ وذلك ﴾ لوجهين (الاول) النفس ممكنة الوجود وكل ممكن فله سبب فللنفس سبب والسبب مادام يبقى موجودا مع جميع الجهات التي باعتبارها كان سببا استحال انعدام المسبب فلو قدرنا بقاء السبب مع انعدام المسبب فلا يخلو اما ان يكون لاجل حضور مانع اولا لحضور مانع فان كان لحضور مانع فحينئذ السبب انما تتم سببيته عند عدم ذلك المانع فعند وجود المانع لم يوجد السبب بتمامه بل يكون ذلك الموجود احد اجزاء السبب (وان كان) عدم المسبب لا لاجل مانع كان وجود السبب بالنسبة الى ذلك المسبب كعدمه بالنسبة اليه فيكون صدور ذلك المسبب عن ذلك السبب بالا مكان فلا يكون السبب سببا هذا خلف فظاهر ان السبب مادام سببا فانه يستحيل ان ينعدم المسبب فان النفس لو انعدمت لكان انعدامها لانعدام سببها والاسباب اربعة ويستحيل

ان يكون عدمها لانعدام السبب الفاعلي لانا سنبين ان السبب الفاعلي لها جوهر عقلي مفارق مجرد وكل ما كان مجردا من جميع الوجوه امتنع عدمه لان الكلام فيه كالكلام في النفس (ومحال) ان يكون لانعدام السبب المادي لانا قد بينا ان النفس ليست في جوهرها بمادية (ومحال) ان يكون لانعدام السبب الصوري لان الكلام في عدم ذلك السبب الصوري كالكلام في عدم النفس فان كان لعدم صورة اخرى لزم التسلسل (ومحال) ايضاً ان يكون لانعدام السبب التمامي لهذا الوجه فيمتنع عدم النفس مطلقا٭

﴿ واما الصور ﴾ والاعراض التي يصح عليها العدم فذلك لصحة العدم على اسبابها القابلية المادية لان حدوثها لاجل امزجة مختلفة تفيد استعدادات مختلفة وقد بينا ان الامر هاهنا ليس كذلك ٭

﴿ الوجه الثاني ﴾ ان كل متجدد فانه قبل تجدده ممكن الوجود(١) والا لكان ممتنعا والممتنع لا يوجد فاذا المتجدد غير متجدد هذا خلف (واعني) بهذا الامكان الاستعداد التام على ما عرفته وذلك الاستعداد التام يستدعي محلا لانه حكم اضافي غير مستقل بنفسه بل لا بد له من محل ولا بد ان يكون ذلك المحل موجوداً عند تجدد ذلك الشيء لان الذي يوجد فيه امكان الشيء هو الشيء الذي حصلت فيه قوة وجود ذلك الشيء اي استعداده ٭

﴿ واذا ثبت ذلك فنقول ﴾ النفس لو صح عليها العدم لوجب ان يكون هناك شيء يوجد فيه امكان ذلك الفساد وذلك الشيء ليس هو ذات النفس فان النفس لا تبقى مع الفساد والذي فيه امكان الفساد يجب ان يبقى مع الفساد فاذاً ذلك الشيء مادة النفس فتكون للنفس مادة فننقل الكلام الى تلك المادة فان صح عليها الفساد احتاجت الى مادة اخرى ولزم التسلسل وان انقطع

(١) التجدد ١٢

التسلسل فذلك الشيء مما لا يصح عليه العدم وهو جزء النفس وجزء النفس لا يصح انينا في مقارنة الصور العقلية ولا يكون ايضا ذا وضع وحيز والا لكانت النفس منافية لمقارنة الصور العقلية ولكانت ذات وضع وحيز واذا كان ذلك الجزء من النفس الذي ثبت بقاءه مجردا عن الوضع قابلا للصور العقلية كان ذلك الجزء هو النفس فالنفس لا يصح عليها العدم *

(فان قيل) اليس لها مادة توجد فيها قوة حدوثها فلم لا يجوز ان تحصل في تلك المادة قوة فسادها *

(فنقول) الفرق ظاهر لان الذي حصل فيه قوة الحدوث هو البدن وذلك مما يصح ان يبقى مع الحدوث اما الذي توجد فيه قوة فساده لو كان هو البدن لكان البدن باقيا مع فساد النفس وبالاتفاق البدن لا يبقى مع عدم النفس فظهر الفرق بين البابين *

(الفصل التاسع في علل النفوس الناطقة)

(الفصل التاسع في علل النفوس الناطقة)

(من الظاهر) انه لا يجوز ان تكون علة النفوس هي الجسم والا لكان كل جسم كذلك ولا يجوز ايضا ان يكون جسمانيا لان ذلك الجسماني اما ان يكون محتاجا الى الجسم في ذاته او في مؤثريته اعني ان الحاجة الى الجسم اما ان تكون في الوجود او في الايجاد *

(ومحال) ان تكون في الوجود لثلاثة اوجه (اما اولا) فلان الصور الجسمانية لو فعلت لكان فعلها بمشاركة القابل والقابل الذي هو الجسم يمتنع ان يكون جزءا من المؤثر وقد عرفت فيما مضى تحقيق هذا الوجه *

(واما ثانيا) فلان الصور الجسمانية انما تؤثر بواسطة الوضع ويمتنع حصول الوضع فيما لا وضع له *

(واما

(واما ثالثا) فلان العلة اتم واقوى من المعلول والجسماني اضعف من المجرد فاذاً المؤثر في وجود النفس يمتنع ان يكون محتاجا في وجوده الى الجسم ويمتنع ان يكون في موجديته محتاجا الى وجود الجسم وذلك لان الذي يحتاج في فاعليته الى الجسم هو الذي يفعل فعلا يمكن ان يكون لذلك الجسم الذي هو الآلة وضع ونسبة الى ذلك الفعل بالقرب والبعد فانه لا يخلو اما ان يكون تأثيرا لعلة يتوقف على ما يكون قريبا من ذلك الجسم اولا يتوقف على ذلك فان لم يتوقف وجب ان يكون تأثيره في القريب من ذلك الجسم كتأثيره في البعيد فلا يكون لذلك الجسم دخل في التأثير اصلا وان كان تأثيره في القريب من ذلك الجسم قبل تأثيره في البعيد عنه وجب ان يكون ذلك الفعل مما يصح عليه القرب والبعد فلا يكون مجردا روحانيا فاذاً كل ما يفعل بمشاركة الجسم وبواسطته فهو ذو وضع فينعكس انعكاس النقيض — ان كل ما لا يكون ذا وضع امتنع ان يفعل بواسطة الجسم والنفس مما لا وضع له فاذاً لا يمكن ان تفعل بواسطة الجسم فاذاً فاعل النفس غني في ذاته وفاعليته عن المادة فالفاعل للنفس الناطقة جوهر مجرد في ذاته وفي علائق ذاته عن المادة وهو المسمى بالعقل الفعال ووجه تسميته بالعقل ان كل مجرد عن المادة يجب ان يكون عاقلا لذاته وثبت ان عقله لذاته ليس لاجل حضور صورة اخرى مساوية له بل لنفس حضوره عند ذاته فذاته عقل وعاقل ومعقول ووجه تسميته بالفعال لانه الموجد لانفسنا والمؤثر فيها

(واما بيان) ان ذلك ليس بواجب الوجود فهو مبني على ان الشيء الواحد لا يصدر عنه اكثر من واحد *

(فان قيل) لم لا يجوز ان يكون المؤثر في نفس الولد نفس الوالدين *

(فنقول) الذى قد مناه كاف في ابطال ذلك ولكن الشيخ قد خص ذلك في المباحثات بوجه آخر *

(وهوانه قال قد بينا) ان النفوس البشرية متحدة في النوع فلو جعلنا نفسنا معلول نفس فلا يخلو اما ان تكون العلة نفسا واحدة او اكثر من واحدة فان كانت نفسا واحدة فاما ان تكون معينة اوغير معينة ومحال ان تكون معينة لان النفوس البشرية متحدة في النوع فليس احدى النفسين بالتأثير اولى من الاخرى — ومحال ان تكون غير معينة لان المعين يستدعى علة معينة فان الممكن لا يترجح وجوده على عدمه الا بوجود شئ متى فرض عدمه فانه يلزم من فرض عدمه عدم ذلك الشئ فيكون ذلك الشئ معينا في وجوده واما ان كانت النفس معلولة لاكثر من نفس واحدة فهو باطل لانه ليس عدد اولى من عدد فكان يجب ان يكون المؤثر في النفس الواحدة جميع النفوس المفارقة لكن ذلك محال لان الاقل من المجموع الحاصل في زماننا مستقل بالتأثير فان المجموع الذى قبل زماننا اقل من المجموع الذى في زماننا وذلك الاقل كان مؤثرا فاذاً بعض آحاد المجموع الذى في زماننا كاف في التأثير فيستحيل ان يكون المجموع مؤثرا لما عرفت انه لا تجتمع على المعلول الواحد علتان مستقلتان فاذاً لا يمكن تعليل النفس بمجموع النفوس السابقة ولا ببعض آحادها دون البعض فاذاً يمتنع استنادها الى شئ من ذلك وهو المطلوب (وهذه الحجة) ما بها بأس لو ثبت اتحاد النفوس في الماهية *

(الفصل العاشر في احتجاج القدماء على وحدة النفس)

﴿ الفصل العاشر في احتجاج القدماء على وحدة النفس ﴾

(اعلم) انا قد بينا ان نفس الانسان هى ذاته وحقيقته وكل عاقل يعلم ببداهة عقله ان ذاته وحقيقته امر واحد لا امور كثيرة *

(وبالجملة)

(وبالجملة) فعلم الانسان بوجوده ووحدته علم بديهي جلي فكيف يكون ذلك مطلوبا بالبرهان بل المطلوب بالبحث والنظر في كتاب النفس معرفة ماهيتها وقواها وكيفية احوالها من الحدوث والقدم ولكن القدماء لما فرقوا اصناف الافعال على اصناف القوى ونسبوا كل واحد منها الى قوة اخرى احتاجوا الى بيان ان في جملتها شيئا هو كالاصل والمبدأ وان سائر القوى كالتوابع والفروع (فلنذكر) المذاهب المقولة في هذا الباب ولنذكر دليل كل فرقة *

(فذهب بعضهم) الى ان النفس واحدة وهم على قسمين (فمنهم) من قال النفس تفعل كل الافاعيل بذاتها لكن بواسطة الآلات المختلفة وهذا هو الحق عندنا على ما مضى *

(ومنهم) من قال النفس مبدأ لوجود قوى جسمانية كثيرة ثم يصدر عن كل قوة خاصة فعل خاص وهو مذهب الشيخ *

(ومنهم) من قال النفس ليست واحدة ولكن في البدن نفوس عدة بعضها حساسة وبعضها مفكرة وبعضها شهوانية وبعضها غضبية *

(واما المكثرون) للنفس فقد احتجوا بان قالوا نجد النبات وله النفس الغذائية والحيوانات ولها النفس الغذائية والحساسة دون المفكرة والعقلية فلما رأينا النفس النباتية موجودة مع عدم النفس الحساسة والنفس الحساسة مع عدم النفس الناطقة علمنا انها امور متغائرة اذ لو كانت واحدة لامتنع حصول واحدة منها الا عند حصول كلها بالاسر ولما ثبت تغايرها واستغناء كل واحدة منها عن الاخرى ثم رأيناها مجتمعة في الانسان علمنا انها نفوس متغائرة متعلقة ببدن واحد *

﴿ واما الموحدون ﴾ فقد احتجوا على ذلك بان قالوا قد دللنا على ان الافعال المختلفة للنفس مستندة الى قوى متخالفة وان كل قوة فهي من حيث هي هي لا يصدر عنها الا فعل مخصوص فالغضبية لا تنفعل عن اللذات والشهوانية عن المؤذيات ولا تكون القوة المدركة متأثرة مما تتأثر هاتان عنه *

﴿ واذا ثبت ذلك فنقول ﴾ ان هذه القوى تارة تكون متعاونة على الفعل وتارة تكون متدافعة — اما المعاونة فلانا نقول متى احسسنا الشيء الفلاني اشتهينا اوغضبنا — واما المدافعة فلانا اذا توجهنا الى التفكر اختل الحس او الى الحس اختل الغضب او الشهوة *

﴿ واذا ثبت ذلك فنقول ﴾ لولا وجود شيء مشترك لهذه القوى يكون كالمدبر لها باسرها لامتنع وجود المعاونة والمدافعة لان فعل كل قوة اذا لم يكن له اتصال بالقوة الاخرى وليست الآلة مشتركة بل لكل واحد منهما آلة مخصوصة وجب ان لا يحصل بينها هذه الممانعة والمعاونة واذا ثبت وجود شيء مشترك فذلك المشترك اما ان يكون جسما او حالا في الجسم او لا جسما ولا حالا فيه والقسمان الاولان باطلان بما مضى في الفصول السابقة فبقي القسم الثالث وهو ان يكون مجمع القوى شيئا لا يكون جسما ولا جسمانيا وهو النفس *

﴿ فان قيل ﴾ لو كانت هويتك هي النفس لكنت تعرف النفس دائما وليس كذلك فانك لا تعرف النفس الا ببرهان *

﴿ فنقول ﴾ المجهول هو تسمية هويتك بالنفس واما الماهية المسماة بالنفس فهي معلومة لك ابدا لان النفس هي الذات المستعملة للآلات البدنية في اصناف الادراكات والتحريكات وذلك معلوم من غير حاجة الى البرهان هذا حاصل كلام الشيخ *

﴿ ولقائل

﴿ ولقائل ان يقول ﴾ ما المعنى بكون النفس رباطا لهذه القوى فان عنيت به ان النفس علة لوجودها فهذا القدر لا يكفي في كون البعض معاونا للبعض على ما فعله او معاوقا له فان العلة اذا اوجدت قوى مخصوصة في محال متباينة واعطت لكل واحدة منها آلة خاصة كانت كل واحدة منها منفصلة عن القوة الاخرى غنية عنها غير متعلقة بها بوجه من الوجوه فشروع بعضها في فعله الخاص كيف يمنع الآخر عن فعله اليس ان العقل الفعال مبدأ لوجود جميع القوى في الابدان فيلزم من كونها باسرها معلولة لمبدء واحد وعلة واحدة ان يعوق البعض البعض عن فعله او يعينه على ذلك وان عنيت به ان النفس مدبرة لهذه القوى ومحركة لها فهذا يحتمل وجهين *

﴿ الاول ﴾ ان يقال ان النفس تبصر المرئيات وتسمع المسموعات وتشتهي المشتهيات وتكون ذاتها محلا لهذه القوى ومبدءا لهذه الافعال فاذا ابصرت اشتهت اوغضبت وهذا هو الحق ولكن ذلك يوجب القول ببطلان القوى التي اثبتها الشيخ في بعض الاعضاء المخصوصة فان النفس اذا كانت هي الباصرة والسامعة والمشتهية فاي حاجة الى اثبات القوة الباصرة في الروح التي في ملتقى العصبتين والى اثبات قوة سامعة في الروح التي في العصب الصماخي *

﴿ وبالجملة ﴾ فالانسان انما ابصر وسمع بابصار وسماع قائمين به لا بابصار وسماع قائمين بغيره *

﴿ والثاني ﴾ ان يقال نعني بكون النفس رباطا ان القوة الباصرة اذا احست بالمحسوس الجزئي استعدت النفس لان تدرك ذلك على وجه كلي مثلا اذا ادركت القوة الباصرة صورة شخص معين ادركت النفس الناطقة ان في الوجود شخصا موصوفا بلون كذا وشكل كذا وهيئة كذا وكل ذلك

لايخرجه عن الكلية فانك قدعرفت ان الكلي اذا قيد بصفات كلية فانه لايصير بذلك جزئيا *

(وبالجملة) فالاحساس بذلك الجزءي سبب لاستعداد النفس لان تدرك ذلك الجزءى على وجه كلي ثم يكون ذلك الادراك سببا لطلب كلي لتحصيل ذلك الشيء فعند ذلك الطلب يصير جزئيا لتخصص القابل وذلك الطلب الجزءى هو الشهوة فهكذا يجب ان يتصور كون النفس رباطا للقوى الجسمانية ومجمعا لها على مذهب الشيخ *

(واما حجة المكثرين للنفس) فهي ضعيفة جدا لانالسنا نقول القوى على الادراكات العقلية بعينها القوى على الادراكات الحسية بل نقول هي قوى مختلفة لكن محلها النفس ولا يلزم من كون محلها في الحيوانات اجسام ابدانها ان يكون في الانسان كذلك بل هي تستدعي محلا فاما تعين ذلك المحل فهو موقوف على البرهان وايضا لوقلنا بان القوة على الادراك و التحريك واحدة لم يلزم ان يكون في جميع المواضع كذلك فانه ليس يمتنع ان توجد قوة واحدة متعلقة بانواع كثيرة ثم توجد على كل واحد من تلك الانواع قوة على حدة وتكون القوة القوية على كلها مخالفة بالماهية للقوة القوية على بعضها واذا احتمل ذلك سقط ما قالوه *

(الفصل الحادى عشر في المتعلق الاول للنفس)

﴿الفصل الحادي عشر في المتعلق الاول للنفس﴾

(وذلك) هو الروح وهو جسم لطيف بخاري يتكون من الطف اجزاء الاغذية بحيث تكون نسبته الى الاجزاء اللطيفة من الغذاء كنسبة العضو الى الاجزاء الكثيفة (وانما عرفنا) ان المتعلق الاول للنفس هو هذا الروح لان شد الاعصاب يبطل قوى الحس و الحركة عما وراء موضع الشد مما

يلي(١) جهة الدماغ والشد لا يمنع الا نفوذ الاجسام والتجارب الطبية ايضا شاهدة بذلك *

(واذا ثبت ذلك فنقول) قد ثبت ان النفس واحدة فلابد من عضو واحد يكون تعلق النفس به اولا و سائر الاعضاء بواسطته و قد دللنا على ان اول عضو يتخلق هو القلب وانه هو مجمع الروح فيجب ان يكون التعلق الاول للنفس بالقلب ثم بواسطته بالدماغ والكبد وسائر الاعضاء *

(فان قيل) لوكان القلب عضوا رئيسا لكانت الارواح النفسانية فائضة من القلب الى الدماغ ولو كان كذلك لكان منبت الاعصاب هو القلب لا الدماغ لان منبت الآلة يكون من المبدء ولما لم يكن كذلك بطل ماقلتموه (فنقول) قد بينا في شرحنا للقانون انه لم تقم دلالة يقينية على ان منبت الاعصاب هو الدماغ (واما الآن) فلنسلم ذلك ونقول لم قلتم ان منبت الآلة يجب ان يكون من المبدء بل من الجائز ان يكون العضو المستفيد منبتا لآلة الاستفادة فاذا وصلت الآلة الى العضو المفيد فحينئذ تتادى فيه الارواح الحاملة للقوى — واستقصاء الكلام فى ذلك مذكور في شرح القانون فمن اراد ذلك فليطلبه من هنالك وبالله التوفيق *

﴿الباب السادس﴾

* فى شرح افعال النفس وفيه احد عشر فصلا *

(ص ٣٣١ ج ٢) (الفصل الاول في خواص النفس الانسانية)

﴿الفصل الاول في خواص النفس الانسانية﴾

(وهي عشر) (فمنها) النطق و ذلك لان الانسان غير مستغن في معيشته عن المشاركة فان الانسان الواحد لو لم يكن فى الوجود الا هو والامور الموجودة في الطبيعة لهلك اوساءت معيشته بل الانسان محتاج الى امور

(١) فيما لا يلي ١٢

ازيد مما في الطبيعة مثل الغذاء المعمول واللباس المعمول فان الاغذية الطبيعية لا تلائم الانسان والملابس ايضا لا تصلح للانسان الا بعد صيرورتها صناعية فلذلك يحتاج الانسان الى جملة من الصناعات حتى تحسن معيشته والانسان الواحد لا يمكنه القيام بمجموع تلك الصناعات بل لا بد من المشاركة حتى يخبز ذاك لهذا و ينسج هذا لذاك فلهذه الاسباب احتاج الانسان الى ان تكون له قدرة على ان يعلم الآخر الذي هو شريكه ما في نفسه بعلامة وضعية واصلح الاشياء لذلك هو الصوت لانه يحصل منه حروف تتركب منها تراكيب كثيرة من غير مؤنة تلحق البدن وتكون شيئا لا يثبت ولا يبقى فيؤمن وقوف من لا يحتاج الى الشعور عليه وبعد الصوت الاشارة الا ان الصوت اعلى من الاشارة لان الاشارة لا تتناول الا المرءي الحاضر و يحتاج المعلم الى تحريك حدقته الى جهة مخصوصة ففائدة الاشارة اقل ومؤنتها اكثر واما الصوت فليس كذلك فلاجرم تقرر الاصطلاح على تعريف ما في النفس بالعبارات *

(واما الحيوانات الاخر) فان اغذيتها طبيعية وملابسها مخلوقة معها فما كان بها حاجة الى الكلام ومع ذلك فان لها اصواتا يقف بها غيرها على ما في نفوسها ولكن دلالة تلك الاصوات دلالة جملية على حصول حالة ملائمة او منافرة واما الاصوات الانسانية فانها تدل دلالة تفصيلية ولعل الامور التي يحتاج الانسان الى ان يعبر عنها امور غير متناهية *

(ومنها) استنباط الصنائع العجيبة وللحيوانات الاخر شيء من ذلك لا سيما النحل في بنائها البيوت المسدسة العجيبة ولكن ليس ذلك مما يصدر عن استنباط وقياس بل عن الهام وتسخير ولذلك لا يختلف ولا يتنوع (هذا) ماقاله الشيخ وهو

وهو منقوض بالحركة الفلكية *

(ومنها) انه تتبع ادراكه لبعض الاشياء النادرة حالة تسمى التعجب ويتبعها الضحك ويتبع ادراكه الاشياء المؤذية حالة تسمى الضجر ويتبعه البكاء *

(ومنها) ان المشاركة المصلحية تقتضي المنع عن بعض الافعال والحث على بعض الافعال ثم ان الانسان يعتقد ذلك من صغره ويستمر نشوؤه عليه ثم انه لا يرى احدا ينازعه وينكر عليه فحينئذ يتأكد فيه اعتقاد وجوب الامتناع من احدها والاقدام على الآخر فيسمى الاول قبيحا والثاني حسنا جميلا (واما سائر) الحيوانات فانها ان تركت بعض الامور مثل الاسد المعلم لا يأكل صاحبه فليس ذلك اعتقادا في النفس بل هيئة اخرى نفسانية وهي ان كل حيوان يحب بالطبع ما يلذه والشخص الذي يطعمه محبوب عنده فيصير ذلك مانعا من اكله وافتراسه لذلك الشخص وربما يقع هذا العارض عن الهام الهي مثل حب كل حيوان ولده *

(ومنها) ان الانسان اذا حصل له شعور بان غيره علم انه اقدم على قبيح فانه تتبع ذلك الشعور حالة تسمى الخجالة *

(ومنها) انه متى ظن ان امرا مضرا يحدث في المستقبل فانه تتبع هذا الظن حالة تسمى خوفا ويقابله الرجاء (واما الحيوانات) الاخرى فليس لها خوف ورجاء الا في الآن وما يتصل به و الذي يفعله النمل في نقل البر بالسرعة الى جحرها منذر بمطر يكون فلانها تتخيل ان المطر هو ذا ينزل كما ان الحيوان يهرب عن الضد لما تخيل انه هو ذا يضربه ويؤذيه *

(ومنها) ان الانسان له ان يتروى في امور مستقبلة انه هل ينبغي له ان يفعلها اولا ينبغي فحينئذ يفعل بحسب ما حكمت به رويته واما الحيوانات

الاخر فليس لها *

(ومنها) ان الانسان يمكنه احضار المعانى الكلية و التوصل الى معرفة المجهولات تصديقا وتصورا من المعلومات الحاضرة *

(ومنها) تذكر الامور التى غابت عن الذهن فان سائر الحيوانات لا يقوى على ذلك *

(و منها) شرح العقل النظري و العقل العملي (قال الشيخ) للانسان قوة تختص بالاراء الكلية وقوة تختص بالروية فى الامور الجزئية فيما ينبغي ان يفعل ويترك مما ينفع ويضر ويحمد ويقبح ويكون خيرا اوشرا ويكون ذلك بضرب من القياس و التأمل سليما كان اوسقيما وغايته ان يوقع رأياً فى امر جزئى مستقبل من الامور الممكنة لان الواجبات والممتنعات لا يتروى فى كيفية ايجادها واعدامها والماضى ايضاً لا يتروى فى كيفية ايجاده فكذلك الحاضر بل التروى فى كيفية الايجاد الذى يختص بالامور الممكنة المستقبلة واذا حكمت هذه القوة تبع حكمها حركة القوة الاجماعية الى تحريك البدن وتكون هذه القوة استمدادها من القوة التى على الكليات فمن هناك تأخذ المقدمات الكبرى فيما يتروى وينتج فى الجزئيات *

(اقول) هذا الكلام مشعر باعتراف الشيخ بان النفس تدرك الجزئيات فان التروى فى ان هذا الفعل قبيح اوجميل لا يمكن الا بعد ادراك هذا الفعل وايضا فلان القياس الذى ينتج ان هذا الفعل قبيح اوجميل لا بدوان يكون موضوع صغراه شخصيا ولا بدوان يكون كبراه كليا ولا يمكنه عمل القياس الا بعد العلم بالصغرى والكبرى فاذاً ههنا شيء عالم بالكليات والجزئيات معا *

(ثم قال الشيخ) القوة المدركة للكليات تسمى عقلا نظريا وهذه الثانية

قوة

قوة تنسب الى العمل فيقال عقل عملي وتلك للصدق والكذب في الكليات وهذه للخير والشر فى الجزئيات و تلك للواجب والممتنع والممكن وهذه للقبيح والجميل ومبادى تلك من المقدمات الاولية اومايشبهها ومبادى هذه من المشهورات والمقبولات والتجربيات والمظنونات *

﴿ الفصل الثانى في صفات النفس الانسانية ﴾

﴿ الفصل الثانى في صفات النفس الانسانية ﴾

(اعلم) ان الاختلاف بين النفوس في صفاتها الاصلية عائد الى قوة النفس وشرفها ومقابليهما من الخسة والضعف فلنشرح حالهما *

(فنقول) النفس القوية هي الوافية بالافعال العظيمة و الكبيرة و الضعيفة مقابلتها مثاله انا نشاهد نفوسا ضعيفة يشغلها فعل عن فعل فاذا انصبت الى الفكر اختل احساسها و بالعكس و اذا اشتغلت بالتحريك الارادي اختل امرادراكها ونرى نفوسا قوية تجمع بين اصناف من الافعال مثل من يسمع كلاما ويبصر شيئا او يتفكر فى شيء و يتحرك الى شيء كل ذلك معا فالاول هو صاحب النفس الضعيفة والثاني صاحب النفس القوية واما النفس الشريفة بغريزتها فهى الشبيهة بالعلل المفارقة في الحكمة والحرية والعفة والخيرية والكرم والرحمة والقسوة فلنشرح هذه الامور *

(اما الحكمة) فهى اما ان تكون غريزية اومكتسبة فالحكمة الغريزية هي كون النفس صادقة الاحكام في القضايا الفطرية وهذه الحكمة الغريزية هى الاستعداد الاول لاكتساب الحكمة الكسبية و للنفوس تفاوت فيها حتى ان البالغ فيها الى الدرجة العالية هو النفس القدسية النبوية و تقابلها النفس البهيمية التى لا تنتفع بتنبيه منبه وتعليم معلم *

(واما حرية النفس) فالنفس اما ان لا تكون تائقة بغريزتها الى الامور

البدنية واما ان تكون تائقة فالتى لاتكون تائقةهى الحرة وانما سميناهذه الحالة بالحرية لان الحرية فى اللغة تقال على مايقابل العبودية ومعلوم ان الشهوات شئ مستعبد و(اما التائق) الى الامور البدنية فانه سواء تركها اولم يتركها فانه لايكون حرا بل التائق التارك اسوء حالا من التائق الواجد في الحال من حيث ان التوقان مع الحرمان قد يشغل النفس عن اكتساب الفضائل وان كان احسن حالا منه في المآل لان عدم وجدانه لها فى الحال واشتغاله بغيرها ربما يزيل عنها ذلك التوقان فى ثانى الحال (فظهر) مما قلنا ان الحرية عفة غريزية للنفس لاالتى تكون بالتعويد والتعليم وان كانت تلك ايضافاضلة وهي معنى قول ارسطو (الحرية ملكة نفسانية حارسة للنفس حراسة جوهرية لاصناعية) *

(وبالجملة) فكل ماكانت النفس علاقتها البدنية اضعف وعلاقتها العقلية اقوى كانت اكثر حرية ومن كان بالعكس كان بالعكس والى هذا اشار افلاطون بقوله (الانفس المرذولة فى افق الطبيعة و ظلها والانفس الفاضلة في افق العقل وضوءه) *

(واما العفة) فهى قريبة مماذكرناه الا ان الاغلب على الاصطلاح تخصيص لفظ الحرية بقلة الجزع على المفقود وتخصيص لفظ العفة بعدم التوقان الى اللذات المستكرهة فى المشهور *

(واما الخيرية) فهى عبارة عن التذاذ النفس وتأذيها بخير غيرها وشره كالتذاذها وتأذيها بخير نفسها وشرها ويتفرع على هذه الصفة الكرم والرحمة *

(اما الكرم) فهو التذاذها بايصال خير الى غيرها والرحمة هي تأذيها بشر يصل الى الغير وهذه الفضيلة لاتحصل الا عند حصول الحرية لان النفس لوكانت طالبة لهذه اللذات لكان استغراقها في طلبها يمنعها عن الاشتغال بايصالها الى

غيرها

غيرها ولان الذى يطلبه غيرها ربما كان مطلوبالها فاشتياقها الى الوصول اليه يمنعها من ايصاله الى الغير (ويقابل خيرية النفس) شرارتها وهى استيثارها ابدا في هذا العالم دون غيرها ولاتكون متأذية بشر غيرها ولا ملتذة بخير غيرها وفرعا ذلك البخل والقسوة فالبخل هو ان لا تلتذ بخير غيرها بل تستأثر بالخير لمن دونه والقسوة ان لاتتأذى بشر غيرها ولاتبالى بمضرة غيرها (فهذه جملة) الامور المعتبرة فى شرف النفس *

(واذا عرفت ذلك فنقول) ان قوة النفس قد تزيد فى شرفها وشرفها قد يزيد في قوتها وقد تتفق فى لوازمها اما ان كل واحد منهما قد يزيد في الآخر فلان الكرم قد يكون لقوة النفس وعلوها عن ان تلتفت الى حفظ المال وقد يكون شرفها لخيريتها *

(والشجاعة) قد تكون لقوة النفس واحتقار الخصم واستشعار الظفر به وقد تكون لشرف النفس والترفع عن الامتهان والمذلة كما قال ارسطو (النفس الشريفة تأبى مقارفة الذلة وترى حياتها فيها موتها وموتها فيها حياتها) فان كانت من قوة النفس فلابد فيها من الحكمة لان الشجاعة من هذا الوجه عبارة عن مطاوعة النفس غريزتها الحكمية في الاقدام والاحجام *

(والجبن) هو ان تطاوع فى الاحجام ولاتطاوع في الاقدام وذلك اما للجهل او للضعف *

(والتهور هو) ان تطاوع في الاقدام ولاتطاوع فى الاحجام وهو لازم لقوة النفس مع جهلها (واما ان القوة) والشرف قد يتفقان فى اللوازم فذلك مثل حب الرياسة في النفس القوية الشريفة ومثل الحماقة والتراس (١) في النفس القوية الجاهلة فانها لجهلها تظن بنفسها كونها اهلا لما ليست اهلا له و لقوتها

(١) هكذا في الاصول ولعله الافتراس او نحو ذلك ١٢

تقدم على الطلب *

(وغنى النفس) قد يكون لقوتها وعلمها بالقدرة على دفع الحاجات في اوقاتها وقد يكون لشرفها وقلة التفاتها الى الموجود واهتمامها بالمفقود *

(وفقر النفس) كذلك قد يكون لضعفها وظنها الفقد عند الحاجة وقد يكون لخستها واحتقارها(١) والعدالة لازمة لشرف النفس خصوصا مع القوة والجور لازم النفس الخسيسة المشتاقة الى جمع المال والصدق قد يلزم شرف النفس والكذب خستها والحلم للقوة مع الشرف والسفه للضعف مع الخسة والحرص وكبر الهمة لقوة النفس الشريفة ايضاً والفشل وصغر الهمة لضعف النفس الخسيسة *

(واعلم) انهذه الصفات تارة تكون بسبب الامزجة وتارة بسبب الامور الخارجية وتارة بسبب جوهر النفس عند من يقول باختلافها *

(الفصل الثالث في كيفية تدرج المدركات من الشخصية الى التجرد)

(الفصل الثالث في كيفية تدرج المدركات من الشخصية الى التجرد)

(اعلم) ان الماهية الانسانية من حيث هى انسانية طبيعية لا يمنع نفس تصورها عن ان تكون مقولة على كثيرين ثم ان تلك الطبيعة لا تقتضي لا التوحد ولا التكثر والا لم تكن مقولة على ما يقابل مقتضاها ولكنها من حيث هى هي مقولة على الامرين جميعا ثم ان هذه الطبيعة اذا كانت فى مادة فحينئذ يقارنها قدر من الكيف والكم والاين والوضع وجميع ذلك امور غريبة عن طباعها على ما عرفت ثم ان الحس الظاهر يأخذ الطبيعة الانسانية مع هذه اللواحق ومع وقوع نسبة بينه وبين المادة بحيث اذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الاخذ لانه لا يمكنه استثبات تلك الصورة مع غيبوبة المادة فيكون كأنه لم ينزع الصورة عن المادة نزعا محكما *

(١) احتكارها ١٢

(واما الخيال) فانه يبرئ الصورة المنزوعة عن المادة اشد تبرية لانه يأخذها بحيث لا تحتاج في وجودها الى وجود مادة لان المادة وان غابت او بطلت فان الصورة تكون باقية فى الخيال فالخيال قد جرد الصورة عن المادة تجريدا ما لكنه لم يجردها عن لواحق المادة لانه لا يمكنه ان يتخيل الانسان الا مع وضع وكيف ومقدار معين *

(واما الوهم) فانه تعدى هذه المرتبة في التجريد لانه ينال المعانى التى ليست هى في ذواتها مادية وان عرض لها الكون فى مادة فان الخير والشر والموافق والمخالف قد يوجد في غير الجسم ولو كانت هذه الامور مادية بطباعها لاستحال وجودها فى غير الجسم الا انه مع ذلك لا يجرد هذه المعانى تجريدا ما لانه يأخذها جزئية و بحسب مادة مادة و بمشاركة الخيال *

(واما القوة) العاقلة فانها تأخذ الصورة اخذا مجردا عن المادة من كل وجه اما ما هو متجرد بذاته فالامر فيه ظاهر واما ما هو موجود فى المادة فان العقل ينزع تلك الصورة عن مادتها ولواحق مادتها نزعاً محكما فيأخذها اخذا مجردا حتى يكون انسانا يمكن ان يكون مقولا على كثيرين (فهذه مراتب) التجريدات التي للقوى بينها الشيخ (واما) على المذهب الذى اخترناه فهى انواع مختلفة من الادراكات حاصلة للنفس *

(الفصل الرابع في درجات النفس الانسانية في تعقلاتها)

(الفصل الرابع فى درجات النفس الانسانية في تعقلاتها)

(النفس) حين ما تكون خالية عن العلوم الاولية تسمى عقلا هيولانيا تشبيهاً لها بالهيولى القابلة لكل صورة و حين ما ترتسم فيها العلوم الاولية تسمى عقلا بالملكة وهذه العلوم بها تستعد النفس لاكتساب سائر العلوم وقد بينا في باب العلم ان نفوس الانسان مختلفة في هذه الحصة *

(فمنها) القدسية النبوية التي عرفت حالها من شدة هذه الاستعدادات وقوتها فيها *

(ومنها) الفاقدة لها *

(ومنها) نفوس متوسطة وهي اكثرية الوجدان واما الطرفان فانهما الاقليان الان الطرف الاشرف اعزوجدانا واكثرا قلية واما عند ماتحصل العلوم المكتسبة الا انها لا تكون حاضرة بالفعل بل هي بحيث متى شاء صاحبها استحضرها فانها تسمى عقلا بالفعل واما عند اعتبار ما تكون تلك الصور المكتسبة حاضرة مشاهدة فانها تسمى عقلا مستفاداً *

(الفصل الخامس في الصور التي تختص بمشاهدتها الانبياء والابرار)

«الفصل الخامس في الصور التي تختص بمشاهدتها الانبياء والابرار والكهنة والسحرة بل النائمون والممرورون»

(قد عرفت) ان الحواس الظاهرة خمس وعرفت ان الحس المشترك مجمع المحسوسات الظاهرة *

(فنقول) ان الصورة المحسوسة تنطبع في الحس المشترك من وجهين *

(احدهما) ان الحواس الظاهرة اذا اخذت صور المحسوسات الموجودة في الخارج وادتها الى الحس المشترك فحينئذ تنطبع تلك الصور في الحس المشترك وتصير مشاهدة *

(وثانيهما) ان القوة المتخيلة التي من شأنها تركيب الصور اذا ركبت صورة فان تلك الصورة قد تنطبع في الحس المشترك ومتى انطبعت هذه الصورة التي ركبتها المتخيلة في الحس المشترك صارت مشاهدة للحس المشترك بحسب مشاهدة الصور الواردة عليه من الخارج لان الصور الواردة عليه من الخارج ماكانت مشاهدة لانها وردت عليه من الخارج بل لانها انطبعت

في

في الحس المشترك فكذلك الصور التي تنحدر من جانب المتخيلة وتنطبع في الحس المشترك وجب ان تصير مشاهدة (ومثال الحس المشترك) المرآة فان كل صورة تنطبع فيها من كل جانب كانت مشاهدة محسوسة فكذلك الصور المنطبعة في الحس المشترك من اية جهة انطبعت كانت محسوسة *

(واذا عرفت ذلك فنقول) الصور التي يشاهدها الابرار والكهنة والنائمون والممرورون ليست موجودة في الخارج فان الامور الخارجية لا يختص بدركها شخص دون شخص متساوية في استجماع الشرائط وارتفاع الموانع وسلامة الآلات فاذاً ورودها على الحس المشترك من داخل اعني من القوة المتخيلة الدائمة الفعل في التصورات والتركيبات فلو خليت المتخيلة وطباعها لما فترت عن نقش الحس المشترك مثل هذه الصور الا عند كلال الروح ولكن يصرفها عن هذا الفعل امران *

(احدهما) ان الحس المشترك اذا انتقش بالصور التي توردها الحواس الظاهرة لم يتسع للصور التي ركبتها المتخيلة فحينئذ تعوق المتخيلة عن العمل *

(وثانيهما) تسلط العقل والوهم عليها بالضبط والحفظ عن الاضطراب والحركة عند ما يستعملانها فيما يهمهما فان المتخيلة عند ذلك لا تتفرغ لتركيب الصور ونقش الحس المشترك بها ثم اذا انتفى الشاغلان اواحدهما وظهر سلطان المتخيلة اخذت في التلويح والتشبيح اما في النوم فقد انكسرت سورة احد الشاغلين وهو الحس الظاهر فيتعطل الحس المشترك عما يتأدى اليه ويتسع للانطباع بالصور التي ركبتها المتخيلة فتنقلب تلك الصور المتخيلة مشاهدة مرئية *

(واما في حالة المرض) فان النفس تكون مشغولة بتدبير البدن فلا يمكنها

حينئذ ان تفرغ لتثقيف المتخيلة فحينئذ يقوى سلطان المتخيلة ونفضت كنانة تلويحها وتشبيحها ومايرى فى حالة الخوف من الصور الهائلة فهو بهذا السبب فان الخوف المستولى على النفس يصدها عن تثقيف المتخيلة فلاجرم استبدت المتخيلة بترسيم صور هائلة فى الحس المشترك كصورة الغول وكذلك قد تستولى على النفوس الضعيفة العقل قوى اخرى كشهوة شئ فتشتد تلك الشهوة حتى تغلب النفس وتصرفها عن الضبط فترى تلك الامور المشتهاة مشاهدة فهذا هو سبب مشاهدة الصور التى لا وجود لها فى الخارج *

(الفصل السادس في سبب المنامات الصادقة)

﴿ الفصل السادس فى سبب المنامات الصادقة ﴾

(اعلم) ان الصور التى ركبتها المتخيلة قد تكون كاذبة و قد تكون صادقة اما الكاذبة فوقوعها على ثلاثة اوجه *

(الاول) ان الحس الظاهر اذا ادرك شيئا وبقيت صورة ذلك المدرك فى خزانة الخيال فبعد النوم ترتسم فى الحس المشترك تلك الصورة التى بقيت مخزونة فى الخيال *

(الثانى) ان القوة الفكرية اذا الفت صورة ارتسمت تلك الصورة في الخيال ثم في وقت النوم تنطبع فى الحس المشترك كما ان الانسان اذا تفكر في الانتقال من موضع الى موضع اورجا شيئا اوخاف شيئا فانه يرى تلك الامور في النوم *

(الثالث) ان مزاج الروح الحامل للقوة المتخيلة اذا تغير فانه تتغير افعالها بحسب تغير مزاج تلك الروح فالذى يميل مزاجه الى الحرارة يرى النيران في النوم ومن مال مزاجه الى البرودة يرى الثلوج ومن مال مزاجه الى الرطوبة يرى الامطار ومن مال مزاجه الى اليبوسة يرى الاشياء المظلمة

فهذه

فهذه الانواع الثلاثة من الرؤيا مما لا عبرة بها بل هى من قبيل اضغاث الاحلام واما الرؤيا الصادقة فالكلام في ذكر سببها مبني على مقدمتين *

(احداهما) ان جميع الامور الكائنة في العالم مما كان ومما سيكون ومما هو كائن موجود في علم البارى تعالى والملائكة العقلية والنفوس السماوية *

(وثانيتهما) ان النفوس الناطقة من شأنها ان تتصل بتلك المبادى وتنتقش فيها الصور المنتقشة فى تلك المبادى وان عدم حصول تلك الصور ليس للبخل من جهة تلك المبادى اولعدم كون النفس قابلة لتلك الصور بل لاجل ان انغماس النفس في البدن وعلائقه صار مانعا من ذلك الاتصال التام *

(واذا عرفت ذلك فنقول) ان النفس اذا حصل لها ادنى فراغ من تدبير البدن اتصلت بطباعها بالمبادى فينطبع فيها من الصور الحاصلة عند تلك المبادى ماهو اليق بتلك النفس واولى الامور بها ما يتصل بذلك الانسان او باصحابه واهل بلده واقليمه فان كان الانسان منجذب الهمة الى المعقولات لاحت له منها اشياء ومن كانت همته بمصالح الناس رءاها *

(ثم ان المتخيلة) التى من طباعها محاكاة الامور تحاكى تلك المعانى الكلية المنطبعة في النفس بصور جزئية ثم تنطبع تلك الصور فى الحس المشترك فتصير مشاهدة ثم ان الصور التى ركبتها المتخيلة من ذلك المعنى اما ان تكون شديدة المناسبة لذلك المعنى حتى لا يكون بين المعنى الذى ادركته النفس وبين الصور التى ركبتها المتخيلة فرق الا من جهة الكلية والجزئية فتكون الرؤيا غنية عن التعبير وان لم تكن كذلك الا انه مع ذلك بين تلك الصورة وبين ذلك المعنى نوع مناسبة مثل ان تصور المعنى بصورة ضده او بصورة لازم من لوازمه فحينئذ يحتاج الى التعبير و فائدة التعبير التحليل بالعكس اعنى ان يرجع من الصورة التى

انتقشت في الخيال الى المعنى الذى صورته المتخيلة لتلك الصورة وان لم تكن بين المعنى الذى ادركته النفس والصورة التى ركبتها المتخيلة مناسبة اصلا امالسبب من الاسباب الثلاثة المذكورة واما لكثرة انتقالات المتخيلة من صورة الى صورة اخرى حتى انتهى بالآخرة الى صورة لاتناسب المعنى الذى ادركته النفس اصلا فحينئذ تكون هذه الرؤيا ايضا من باب اضغاث الاحلام ولهذا السبب لااعتماد على رؤيا الكاذب (١) والشاعر لان المتخيلة منهما قد تعودت الانتقالات الكاذبة الباطلة *

﴿ الفصل السابع في كيفية الاخبار عن الغيب ﴾

(الفصل السابع في كيفية الاخبار عن الغيب)

(النفس الناطقة) متى كانت كاملة القوة وافية بالجوانب المتجاذبة بحيث يكون اشتغالها بتدبير البدن لا يمنعها عن الاتصال بالمبادى المفارقة والمتخيلة ايضا تكون قوية بحيث تقدر على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة فلا يبعد ان يقع لمثل هذه النفس فى حالة اليقظة مثل مايقع للنائمين من الاتصال بالمبادى المفارقة ويرتسم منها فيها ادراك لبعض ماكان اوسيكون من المغيبات ثم يفيض عنها الاثر الى عالم التخيل كماذكرنا ثم ينطبع منه في الحس المشترك فربما يسمع ذلك الانسان كلامامنظوما من هاتف اويشاهد منظرا في اكمل هيئة واجل شكل يخاطبه بكلام فيمايهمه من احواله واحوال من يتصل به ثم ان كان هذا الاثر الجزءى غير مخالف للمعانى الكلية التى ادركتها النفس الابالكلية والجزئية كان ذلك وحياصريحا وان حكاه الخيال مغيرا عما ادركته النفس كان محتاجا الى التأويل وانما يصرف المتخيلة من هذا الانتقال امران *

(احدهما) تمثل الصور الحاصلة في النفس من جانب المبادى على نعت الجلاء

(١) الكاتب ١٢

و الوضوح

والوضوح فيصير ذلك مانعا لها عن التصرف فيها مثل ان الصور المحسوسة تمنعها عن التغير لشدة جلائها *

(وثانيهما) الضبط الذى يلحقها من جهة النفس فان ذلك ايضا صارف واما النفوس التى ليس لها من القوة ماتتخلص بذاتها عن شغل التخيل فربما تستعين في حال اليقظة بمايدهش الحس ويحير الخيال كما يستعين بعضهم بشد شيء عظيم وبعضهم بتأمل شيء شفاف اوبراق لامع يورث البصر ارتعاشا فان كل ذلك ممايدهش الخيال فتبعد النفس بسبب حيرتها وانقطاعها في تلك اللحظة عن تدبير البدن لانتهاز فرصة الغيب كماذكرناه لكن اكثر هذا انما يكون في ضعفاء العقول المصدقة لكل مايحكى لهم من مسيس الجن مثل الصبيان والبله فاذا حارت حواسهم وكانت اوهامهم شديدة الانجذاب الى مطلب معين لاجرم يقع لانفسهم التفات في تلك الحالة اللطيفة الى عالم الغيب وبتلقى ذلك المطلوب فتارة يسمع خطابا ويظن انه من سحر جني وتارة تتراءى له صور مشاهدة فيظن انها من اعوان الجن فيلقى اليه من الغيب ماينطق به فى اثناء الغشى فيأخذه السامعون ويبنون عليه تدابيرهم فى مهماتهم *

(فهذه جملة) مايقوله الشيخ تفريعا على القول بالقوى (واما اذا جعلنا) النفس هى المدركة والمتخيلة والمشاهدة لهذه الصور فتطبيق هذه الوجوه على ذلك اسهل والى الحق اقرب *

﴿ الفصل الثامن فى الامور الغريبة التى تصدر عن اقوياء النفوس ﴾

(الفصل الثامن في الامور الغريبة التي تصدر عن اقوياء النفوس)

(قد بينا) في باب العلة (١) ان تصورات النفس قد تكون اسبابا لحدوث حادث من غير ان يحصل هناك سبب بين الاسباب الجسمانية مثل ان الغم والغضب يوجبان سخونة في البدن و تصور السقوط ممن يعد وعلى جذع موضوع

(١) العلم ١٢

على موضع عال يوجب السقوط و كذلك تصور الصحة و المرض يوجبهما واذا كان كذلك فليس بمستبعد ان يتفق لنفس من النفوس القوية جدا اما قوة ذاتية ان قلنا باختلاف النفوس اولاجل مزاج اصلي يقتضي اختصاص تلك النفس بمثل تلك القوة ان يتعدى تأثيرها الى غير بدنها فتحدث عنها انفعالات في عناصر العالم حتى يشفى المريض باستشفائها و تسقى الارض باستسقائها وتحدث الزلزلة والطوفان والخسف ويصير الجماد حيوانا والحيوان جمادا الى غير ذلك من خوارق العادات المنقولة عن الانبياء *

(والذي يحقق) ذلك ان تأثير النفس قد يتعدى عن البدن حال الاصابة بالعين فان تعجب العائن من شيء يقتضي بخاصيته تغير حال ذلك الشيء واذا عقل ذلك في موضع فليعقل في سائر المواضع و بالله التوفيق *

(الفصل التاسع في الفرق بين السحر والطلسمات والنيرنجات)

﴿ الفصل التاسع في الفرق بين السحر والطلسمات و النيرنجات ﴾

(اعلم) ان الاحوال الغريبة العجيبة الحادثة في هذا العالم اما ان تكون اسبابها تصورات نفسانية اوامور جسمانية اما اذا كان حدوث تلك الغرائب من التصورات المجردة النفسانية فاما ان تكون الغرائب والعجائب اريد بها صلاح الخلق وحملهم على المنهج القويم والصراط المستقيم واما ان تكون قد اريد بها توريط النفس في مهاوي الآفات والشرور فالاول يسمى بالمعجزة والثاني يسمى بالسحر — واما اذا كان حدوث تلك الغرائب عن اسباب جسمانية فاما ان يكون حدوثها عن تمزيج قوي سماوية بقوى ارضية واما ان يكون حدوثها لاجل خواص غريبة موجودة في الاجسام العنصرية فالاول هو الطلسمات والثاني هو النيرنجات *

(الفصل العاشر في الالهامات)

﴿ الفصل العاشر في الالهامات ﴾

(وهي) مثل حال الطفل ساعة يولد من تعلقه بالثدي ومثل ما اذا اقيم فاذا شارف السقوط بادر الى التعلق بما يمسكه واذا تعرض لحدقته نار اطبق الجفن من غير روية وفكر بل كانت غريزة للنفس لا اختيار فيه وكذلك للحيوانات الهامات غريزية والسبب في ذلك ان المناسبات التي بين الانفس ومباديها (منها) ما تكون دائمة لا تنقطع وهي هذه الالهامات (ومنها) ما لا تكون دائمة وذلك مثل خواطر الصواب وهذه الالهامات تقف بها النفس على المعاني المخالطة للمحسوسات فيما يضر وينفع فالذئب تحذره كل شاة وان لم تره قط ولا وصلت اليها منه آفة والفارة تحذر الهرة وكثير من الطيور تحذر جوارح الصيد وان كانت ما رأتها قط قبل ذلك — وافعال الحيوانات تارة تكون على هذا الوجه وتارة بسبب التجربة فان الحيوان اذا نال لذة او الما مقارنين لصورة حسية ارتسم في النفس صورة الشيء وصورة المقارن وما بينهما من النسبة فاذا وقع الاحساس باحد الشيئين شعرت النفس حينئذ بالمقارن الآخر المطلوب او المهروب عنه ولهذا تخاف الكلاب المدر والخشب *

(الفصل الحادي عشر في الذكر والتذكر)

﴿ الفصل الحادي عشر في الذكر والتذكر ﴾

(اما الذكر) فقد يوجد في كثير من الحيوانات واما التذكر فهو الاحتيال لاستعادة ما اندرس والاشبه انه ليس الا للانسان — والتذكر يشبه التعلم من وجه ويخالفه من وجه آخر — اما المشابهة فلان التذكر انتقال من امور تدرك ظاهرا او باطنا الى امور غيرها والتعلم انتقال من المعلوم الى المجهول (واما المخالفة) فلان التذكر طلب ان يحصل في المستقبل ما كان حاصلا في الماضي والتعلم ليس الا ان يحصل في المستقبل شيء آخر وايضا فالمصير الى

التذكر ليس من اشياء توجب حصول الغرض بل على سبيل علامات اذا حصل اقربها من المطلوب انتقلت النفس اليه في مثل تلك الحال وان كان الحال غير ذلك لم يجب كمن يخطر بباله كتاب فتذكر منه مصنفه وليس يجب من خطور ذلك الكتاب بالبال خطور مصنفه لامحالة لكل انسان *

(واما التعلم) فان الطريق المؤدى اليه ضروري وهو القياس والحد ومن الناس من يكون شديد الذكر ضعيف التذكر وذلك ليس مزاجه ويكاد ان يكون الامر في الفهم والذكر بالتضاد فان الفهم للنفس لا يتم الا بروح لطيفة سهلة الحركة والذكر يحتاج الى روح يابسة المزاج *

(فان قيل) الصبيان مع رطوبتهم يقوى حفظهم *

(فنقول) ذلك لان نفوسهم لا تشتغل الا بالشيء الواحد فلا جرم يقوى ذلك الحفظ *

(واعلم) ان الرجاء تخيل امر ما مع ظن انه يكون (واما الامنية) فهي تخيل امر وشهوته والحكم بالتذاذ يكون لو كان (والخوف) مقابل الرجاء على سبيل التضاد (واليأس) عدمه *

الباب السابع

* في حال النفس بعد مفارقة البدن وفيه ثلاثة فصول *

(الفصل الاول في اثبات سعادتها وشقاوتها)

(الباب السابع) (الفصل الاول في اثبات سعادتها وشقاوتها)

(انا لنا على اثبات) اللذة العقلية حجتين (احداهما) انية والاخرى لمية *

(اما الحجة الانية) وهي المذكورة في الاشارات وهي من وجهين *

(الاول) ان اللذات القوية عند الجمهور وهي المحسوسة مثل لذة الاكل والشرب والوقاع ثم انا نشاهد بعض الناس يتركون هذه الامور امارجاء

لنيل

لنيل لذة الغلبة ولو في شيء حقير كالنرد والشطرنج وبعضهم يتركونها لادنى مهانة تصيبهم بسببها وبعضهم يتركونها لادنى ذكر يبقى لهم بل الرجل الشجاع قد يحمل على عسكر ويتيقن انه لا ينجو منهم لما يتوقعه من لذة الحمد ولولا ان لذة الغلبة اوادنى المهانة اولذة الحمد اقوى عندهم من لذة الاكل والشرب بل من لذة الحيوة لما رجحوا هذه اللذات على تلك اللذات بل هذا لا يختص بالانسان فان من كلاب الصيد ما يقتنص ثم يصبر على الجوع ويمسكه على صاحبه وربما حمله اليه والمرضعة من الحيوانات ربما تؤثر ماولدته على نفسها وربما خاطرت حماية عليه اعظم من مخاطرتها في حمايتها لنفسها فدل ذلك على ان اللذات الباطنة اعظم من اللذات الظاهرة *

(الثاني) ان الملائكة لا يأكلون ولا يشربون ومن المعلوم بالضرورة عند كل عاقل ان حالهم اطيب من حال الحمار (١) في لذة بطنه وفرجه فدل ذلك على اثبات اللذة العقلية *

(واما الحجة اللمية) فهي ان اللذة هي ادراك الملائم واذا كان كذلك فمتى كان الادراك اشد والمدرك اشرف كانت اللذة الحاصلة اتم والملائم للنفس الانسانية هو ادراك المعقولات والادراك العقلي اشد اكتناها من الادراكات الحسية والمدرك العقلي هو الباري تعالى وصفاته وملائكته وكيفية وضع العالم واذا كانت الادراكات العقلية للنفس اكمل من الادراكات الحسية وادوم منها واكثر عددا منها والمدركات العقلية اشرف من المدركات الحسية بل لا نسبة لاحدهما الى الآخر وجب ان يكون الالتذاذ العقلي اقوى بكثير من الالتذاذ الحسي بل لا يكون لاحدهما الى الآخر نسبة *

(فان قيل) نحن في هذه الحيوة يحصل لنا كل المعلوم فلما ذا لا نلتذ بها *

(١) كذا في الاصول وفيه مالا يخفى على اللبيب ١٢

(فنقول) من الجائز ان يكون سبب اللذة والألم حاصلا وان لم يحصلا الا ترى ان العضو الذى صار خدرا بالبرد اذا احترق بالنار اوقطع بالسكين فانه لايجد الألم في الحال ولكن متى زال العائق ظهر البلاء العظيم فكذلك هاهنا انغماس النفس في تدبير البدن كالمانع من ظهور هذه اللذات فاذا زال هذا المانع ظهرت اللذة *

(فان قيل) الشيء انما يستلذ حال حدوثه لاعند استقراره بدليل ان الحيوة اشد الاشياء موافقة ثم انا لانستلذها مثل مانستلذ الوقاع وماذلك الا لاجل كونها باقية غير ملذة فهذه اللذات العقلية بعد المفارقة تكون باقية فكيف تكون لذيذة مع بقائها (وايضا) فلان العلاقة البدنية كيف صارت مانعة من هذه اللذات العظيمة والآلام العظيمة مع ضعف العلاقة مع البدن واستحكام العلاقة مع هذه الامور *

(فنقول) انا قد بينا انه ليس من شرط حصول اللذة تجدد الحال واما اللذات والآلام الجسمانية فانما يعتبر فيها التجدد لان اللذة تستدعى ملتذا وملتذا به ولابد ان يكونا موجودين فاذا اشتدت الحرارة في العضو فما دام المزاج الاصلي باقيا كان الشعور بتلك المنافرة باقيا وكان الألم حاصلا واما اذا بطل المزاج الاصلي وصارت تلك الحرارة جوهرية لذلك العضو فحينئذ لم تبق المنافرة لان المنافرة انما تكون بين شيئين فلما بطلت طبيعة العضو ولم تبق الا تلك الحرارة فكيف تكون المنافرة حاصلة واذا لم تكن المنافرة حاصلة لم يحصل الشعور بالمنافرة فلم يحصل الألم فلهذا السبب لم تحصل الآلام واللذات الجسمانية الاعند تغير الحال لالان حقيقة اللذة والألم لاتحصل الاعند التغير *

(واما الشك الثانى) فضعيف جدا لان اللذات والآلام النفسانية وان

كانت

كانت فى غاية القوة الا ان تعلق النفس بالبدن واشتغالها بتدبيره ايضا في غاية الكمال فيجوز ان يكون احدهما عائقا لها عن الآخر *

(الفصل الثانى فى بيان مراتبها في السعادة والشقاوة)

(النفوس) لاتخلوا ما ان يعتبر حالها بحسب قوتها النظرية اوبحسب قوتها العملية فان اعتبر الاول فاما ان تكون قد حصلت العقائد الحقة او حصلت العقائد الباطلة اوما حصلت اعتقادا اصلا واما ان اعتبر حالها بحسب قوتها العملية فاما ان تكون خيرة اوشريرة اولا تكون خيرة ولاشريرة فهذه اقسام ستة فلنتكلم في حكم كل واحد منها *

(القسم الاول) وهو النفوس التي لها حصلت الاعتقادات الحقة فهى تكون سعيدة ملتذة باتصالها بالمبادى العالية الشريفة القدسية *

(واما قدر العلم الذى) عنده تحصل هذه السعادة (فقال الشيخ) ان هذا الامر لايمكنني ان انص عليه ولكنه في كتاب المباحثات اكتفي بالتفطن للمفارقات وفي كتاب الشفاء والنجاة زعم ان ذلك هو ان تتصور نفس الانسان سائر المبادى المفارقة تصورا حقيقيا وتصدق بها تصديقا يقينيا برهانيا وتعرف العلل الذاتية للحركات الكلية دون الجزئية وتتقرر عنده هيئة الكل ونسبة اجزائه بعضها الى بعض والنظام الآخذ من المبدء الاول الى اقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه وتتصور العناية وكيفيتها وتتحقق ان الذات المتقدمة على الكل اي وجود يخصها واية وحدة تخصها وباي كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر ولا تغير بوجه من الوجوه وكيف ترتيب نسبة الموجودات اليها ثم كلما ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعادة استعدادا *

(واما القسم الثاني) وهو النفوس التى تنبهت لكمالها الذي هو معشوقها

واشتاقت الى تحصيل ذلك الكمال وذلك عند ما يبرهن لها ان من شأن النفس ادراك ماهية الكل بكسب المجهول من المعلوم والانتقال من الحاضرات الى الغائبات والاستكمال بتلك التصورات بالفعل الا انها لم تحصل هذه الكمالات بل حصلت اضدادها فانها بعد المفارقة يعرض لها من الألم لفقدان الكمالات المعشوقة لها مثل ما يعرض من اللذة التي او جبنا وجودها ودللنا على عظم منزلتها ويكون ذلك هو الألم الذي لا يساويه تفريق النار الاتصال وتبديل الزمهرير المزاج وصاحب هذا الجهل انما لا يدرك هذا الألم للعذر الذي قدمناه *

(واما القسم الثالث) وهو النفوس البله التي لم تكتسب الشوق فانها اذا فارقت البدن وكانت غير مكتسبة للهيئات الردية صارت الى سعة من رحمة الله وان كانت مكتسبة للهيئات الردية البدنية فتعذب عذابا شديدا لفقدان البدن الذي هي مشتاقة اليه *

(وقال بعضهم) ان هذه الانفس اذا كانت زكية وفارقت البدن وكانت متصورة لامور قيل لها في امر معادها من الحور والقصور فانها اذا فارقت الابدان ولم يكن لها علوم تسعد بها ولا جهل يشقيها فانها تتخيل جميع ما قيل لها في الدنيا وتكون آلة تخيلها لذلك جرما من الاجرام السماوية فتشاهد جميع ما قيل لها من احوال القبر والبعث والخيرات وتكون الانفس الردية ايضا تشاهد العقاب المصور لها في الدنيا فان الصورة الخيالية ليست تضعف عن الحسية بل تزداد عليها تأثيرا كما يشاهد في المنام فربما كان تأثير المحكوم به اعظم في النفس من تأثير المحسوس وهذه الحالة التي ذكرناها اشد استقرارا من الموجود في المنام بحسب قلة العوائق وتجرد النفس وصفاء القابل *

(واعترض

(واعترض بعضهم) على ذلك بان قال النفوس البله لا شك انها غير متناهية فان تعلق كل واحدة منها بجزء من اجزاء الفلك لزم ان تكون للفلك اجزاء غير متناهية بالفعل وذلك محال وايضا فاجزاء الفلك متشابهة في الماهية فليس بعض الاجزاء بان تكون آلة لبعض النفوس اولى من البعض وان كان الجزء الواحد آلة لعدة من النفوس فذلك محال لان الشيء الواحد لا يكون آلة للفاعلين الكثيرين في افعال مختلفة وايضا فان ذلك مبني على ان التخيل انما يكون بآلة جسمانية وقد عرفت ما فيه *

(واما القسم الرابع) وهو النفوس المتجردة في الدنيا عن العلائق البدنية فلا شك انها بعد المفارقة لا تعذب بمفارقتها *

(واما القسم الخامس) وهو النفوس التي اشتدت محبتها للعلائق البدنية فقالوا انها تعذب بسبب المفارقة مدة ثم ان تلك المحبة تزول وينقطع العذاب الذي يكون بسببها *

(فان قيل) كل هيئة لا يتغير فاعلها ولا قابلها استحال عليها التغير والزوال فمحبة النفس الناطقة للبدن اما ان تكون موقوفة على تعلقها بالبدن اولا تكون فان كانت متوقفة على ذلك التعلق لزم ان تزول تلك المحبة في اول آن المفارقة فلا تعذب النفس البتة بسبب هذه العلاقة وان كان ثبوت هذه المحبة لا يتوقف على هذه العلاقة فحينئذ استحال زوالها عن النفس لان جوهر النفس بعد المفارقة يكون قابلا لتلك الهيئة ابدا والجوهر المفارق الذي هو علة وجود تلك الهيئة لا يتغير واذا امتنع التغير على قابل تلك الهيئة وفاعلها استحال التغير عليها واذا كانت تلك الهيئة دائمة وهي سبب للعذاب كان العذاب دائما *

(فنقول) ان المحبة هيئة قابلة للاشد والاضعف ونرى ان الشيء المحبوب متى

(الفصل الثالث في بيان حال السعادة والشقاوة الجسمانيتين)

طال زمان المفارقة عنه فان المحبة له تضعف و لا يزال يزداد ذلك الضعف عند تطاول زمان المفارقة الى ان لا يبقى من المحبة شيء فكذلك هاهنا *

(فهذا ما قيل) في الجواب وهو غير دافع للشك المذكور *

(وبالجملة) مالم نجوز عروض التغير للنفس بعد مفارقتها عن البدن لا يزول هذا الشك واذا جوزنا ذلك لم يمكننا القطع بخلود عقوبتها بسبب العقائد الفاسدة *

(واما القسم السادس) وهو النفوس الخالية عن العقائد الصادقة و الكاذبة وعن الاعمال الجيدة والردية ولعلها هي النفوس الهيولانية المفارقة فما رأيت للحكماء في ذلك كلاما وهي اما ان لا تبقى ملتذة ولا متألمة فحينئذ تكون معطلة ولا تعطل في الطبيعة (واما ان يقال) انها اذا فارقت ابدانها فانه تفيض عليها من المبادى العالية صور عقلية فتلتذ بها ولكن تجويز ذلك يفضي الى تجويز ان تحصل للنفوس علوم بعد المفارقة ما كانت حاصلة لها قبل المفارقة واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان تحصل للنفوس ذوات الاعتقادات الردية صور عقلية تلتذ بها فهذه الامور لا بد لنا من التفكر فيها *

《 الفصل الثالث في بيان حال السعاده و الشقاوة الجسمانيتين 》

(من الناس) من زعم ان السعادة و الشقاوة للنفس فقط وهم الحكماء على التفصيل الذى مضى *

(ومنهم) من زعم انهما للبدن فقط وهم اكثر المتكلمين *

(ومنهم) من زعم انهما للمجموع النفس والبدن (اما المتكلمون فمنهم) من يقول ان الله تعالى يعدم الشخص ثم انه يعيده بعد عدمه بعينه (ومنهم) من استبعد ذلك فزعم انه تعالى يجمع اجزاءه التي تفرقت بموته ويركبها على

الشكل الذى كان فيكون ذلك الشخص هو الذى كان (واما بيان) ان المعدوم لا يعاد فقد مضى في اول الكتاب *

(و اما ان الشخص) هل يمكن اعادته بعد تفرق اجزائه فقد ذكرت الحكماء وجوها ونحن ننقلها *

(الاول) قالوا ان شكل زيد وهيئته وتخطيطه وتركيب بنيته اما ان يكون معتبرا في كونه هو او لا يكون فان كان معتبرا فلا شك ان ذلك الشكل والتخطيط اعراض وهي تنعدم عند تفرق اجزاء زيد فلا يمكن اعادتها فعلى هذا يمتنع اعادة بعض الامور التي تتوقف عليه هوية زيد فوجب ان تمتنع اعادة زيد من حيث هو هو و ان لم يكن ذلك الشكل والتخطيط معتبرين في هوية زيد وجب ان تكون هوية زيد باقية عند عدم ذلك الشكل و التخطيط فاذا صارت الاجزاء متفرقة عديمة الحيوة والحس والحركة وجب ان تكون هوية زيد باقية وذلك معلوم الفساد بالضرورة وايضا فلو كان الامر كذلك لكان زيد باقيا ابدا ولا يكون تركيب اجزائه بعد تفرق اجزائه اعادة له *

(الوجه الثانى) قالوا لو اعيدت البنية لكان لا يخلوا ما ان يكون المعاد هو الاجزاء التى كانت موجودة عند الموت او الاجزاء التي حصلت في مدة العمر (والاول) باطل والا لزم ان يعاد الاعور والعنين (١) كذلك وهو باطل بالاتفاق (والثانى) ايضا باطل لانه اذا اغتذى انسان بانسان فلا بد وان يصير جزء المأكول جزأ لبدن الآكل فلو اعيد ذلك الجزء فليس بان يجعل جزأ من الآكل اولى من ان يجعل جزأ من المأكول فاما ان يجعل جزأ لهما جميعا وهو محال او لا يجعل جزأ لواحد منهما وهو باق *

(١) المعيب ١٢

(ولا يقال) بان لكل واحد منهما اجزاء اصلية وهي بالنسبة الى الاجزاء الاصلية التي للآخر اجزاء فاضلة والاجزاء الفاضلة لايجب اعادتها فلاجرم يعاد ذلك الجزء الى من هو جزء اصلي له *

(لانا نقول) قد سبق بيان انه لايجوز ان يكون شيء من الاجزاء باقيا في بدن الانسان من اول عمره الى منتهاه فان كل واحد من الاعضاء البسيطة جميع ما يفرض فيه من الاجزاء يكون ذا طبيعة واحدة ونسبة المحللات الى الكل نسبة واحدة فيستحيل ان يكون جزء من ذلك العضو قابلا للتحلل دون البعض *

(الوجه الثالث) قالوا البنية لو اعيدت لكان المعاد اما ان يكون هو الاجزاء الموجودة عند الموت او جميع الاجزاء التي حصلت في مدة العمر والاول يقتضي ان يعاد ناقص الاعضاء على ذلك النقصان (والثاني) يقتضي ان يعاد الجزء الواحد يدا ورجلا وقلبا ودماغا فانه قد تحلل من تلك الاعضاء اجزاء تنفصل عن الشخص وتصير جزأ لبعض الاغذية فاذا تناول الانسان ذلك الغذاء فربما يصير ذلك الجزء ملتصقا بعضو آخر فحينئذ يجب ان يعاد ذلك الجزء قلبا ودماغا وكبدا وذلك محال (وايضا) فربما خلق الانسان اكمه او عادما لطرف آخر من ابتداء خلقته *

(الا ان يقال) بان هوية الشخص لاتتعلق بشيء من الاطراف بل بالاجزاء الاصلية فيكون الكلام عليه ما ذكرناه ولانه كيف يمكن ان يقال بان الاشارة الى هذا الشخص انما تناولت تلك الاجزاء الاصلية دون الاجزاء الفاضلة مع انه ليس في وسع واحد منا ان يميز تعقله بين الاصلية والفاضلة *

(الوجه الرابع) قالوا ان تميز الاجزاء بعضها عن البعض يستدعي علماً

بالجزئيات

بالجزئيات وذلك محال على الفاعل *

(الوجه الخامس) قالوا قد ثبت ان دورات الفلك غير متناهية والابدان المتكونة الماضية غير متناهية فالارواح الباقية غير متناهية فلو اعيدت الى الابدان احتاجت الى اجسام غير متناهية وهو محال *

(الوجه السادس) قالوا تلك الاشخاص لو اعيدت مرة اخرى لوجب انتهاؤها الى العدم لما ثبت ان القوة الجسمانية متناهية الفعل فيستحيل بقاء شخص جسماني في مدة غير متناهية فلا تكون السعادة والشقاوة الدائمتين جسمانيتين اصلا *

(الوجه السابع) قالوا البدن اذا اعيد ليثاب او يعاقب فاما ان يكون دار الثواب والعقاب هذا العالم او عالما آخر فان كان هذا العالم فهو مما لايقوله الا اهل التناسخ وقد بطل ذلك وان كان عالما آخر لزم وجود عالمين وقد بطل ذلك *

(الوجه الثامن) وهو انه قد ثبت ان تعلق النفس بالبدن انما يكون حين يكون البدن آلة للنفس في تحصيل الكمالات ومتى حصل الاستغناء عن الآلة صارت الآلة كلا ووبالا لاسيما وقد بينا ان تعلقها بالبدن سبب لاحتجابها عن الكمالات الابدية واللذات السرمدية ولايليق بحكمة الحكيم رد النفس الى البدن وابقاؤها فيه ابد الآبدين (فهذا) جملة ما قيل في منع اعادة الابدان وهي وجوه ضعيفة لانها مبنية على اصول واهية سبقت الاشارة فيما مضى الى ضعفها فلا نطول القول فيها *

الباب الثامن في النفوس السماوية

(قد دللنا) في باب الحركة على ان حركات الافلاك ارادية ودللنا في باب

العلة على ان الارادات الكلية لا تصدر عنها افعال جزئية فاذاً القوة المحركة للفلك لابد وان تكون صاحبة ارادات جزئية وادراكات جزئية *

(قالوا) وقد ثبت ان المدرك للجزئيات لابد وان يكون قوة جسمانية فاذاً القوة التي هي المبدأ القريب لحركة الفلك قوة جسمانية وهي المراد بالنفس وهذا بناء على ان المدرك للجزئيات يمتنع ان يكون قوة غير جسمانية وقد عرفت ضعف هذا القول *

(ومما هو) موضع التعجب عندهم ان النفس انما تحرك الفلك لاشتياقها الى التشبه بالعقل والعقل جوهر مجرد عن المادة ولواحقها واتفقوا على ان القوى الجسمانية لا تدرك المجردات فان كانت النفس قوة جسمانية استحال منها ادراك العقل واذا استحال منها ادراك العقل استحال ان تكون مشتاقة الى التشبه بالعقل لان الشيء كيف يشتاق الى التشبه بما لا يعقله ولا يدركه فهذا مما لا يخفى على عاقل تناقضه *

(وهاهنا بحث آخر) وهو انهم قالوا يستحيل استناد الحركات الفلكية الجزئية الى ارادات كلية بل لابد من استنادها الى ارادات جزئية وتصورات جزئية *

(فنقول) تلك التصورات الجزئية امور حادثة فلابد لها من سبب فان استندت الى تصورات اخر جزئية لزم التسلسل وان استندت الى ارادات كلية فلم لا يجوز استناد الحركات الجزئية الى الارادات الكلية وذلك بان يقال صاحب الارادات الكلية مبدأ لفيض كلي الا ان تخصص القابل في قبوله سبب لتخصص تلك الآثار فان الفلك اذا انتهى بحركته الى نقطة معينة وكان محالا عليه ان يسكن ومحالا عليه ان يتحرك راجعا او يتحرك الى

صوب

صوب آخر فليس يمكن فيه الا ان يتحرك من تلك النقطة الى نقطة اخرى تليها فاذا لم يكن جسم الفلك قابلا الا لتلك الحركة المعينة لا جرم فاضت تلك الحركة عليها لان الفاعل وان كان عام الفيض الا انه يتخصص الفيض لتخصص القابل *

(واعلم) ان الشيخ ذكر في النمط الاخير من الاشارات ان للافلاك نفوساً ناطقة غير منطبعة في موادها وذكر في رسالة التحفة انه لا يجوز ان تكون لها انفس جسمانية *

(وبالجملة) فكلامه في هذا الفصل مضطرب جدا وذلك بسبب اعتقاده ان الشيء الواحد لا يكون مدركا للكليات والجزئيات وقد عرفت فساد القول به وليكن هذا آخر كلامنا في النفس وبالله التوفيق *

(الفن الثالث)

﴿ الفن الثالث ﴾

* في اثبات الجواهر المجردة عن الاجسام في ذواتها وفي فاعليتها *

(وهي التي تسمى) بالعقول وهو فصل واحد نذكر فيه الادلة المذكورة على اثبات هذه الجواهر وهي ثمانية *

(الاول) قد بينا ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وانه يجب ان تكونا مستندتين الى جوهر مجرد عن المادة وعلائقها يقوم كل واحد منهما بالآخر وليس ذلك هو الله تعالى لاستحالة ان يصدر عن الواحد اكثر من الواحد *

(الثاني) ما سبق من ان علة خروج النفس الناطقة في تعقلاتها من القوة الى الفعل لابد وان يكون لاجل جواهر عقلية غنية في ذواتها وفاعليتها عن الجسم وليس ذلك هو الله تعالى لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد *

(الثالث) ما سبق من ان علة وجود النفس الناطقة لابد وان يكون جوهرا

عقليا وليس ذلك هو الله تعالى لما سبق *

(الرابع) ما سبق من ان الحركات الفلكية لا بداية لها ولا نهاية وسبق ان القوة على الحركات التى لا نهاية لها لا يكون جسمانية اصلا وليس ذلك هو الله تعالى لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد *

(الخامس) وهو ان علة وجود الجسم لا بدو ان تكون اولا علة لهيولاه وصورته وعلة الهيولى ليست هى الجسم المتأخر في وجوده عنها ولا العرض المتأخر فى وجوده عن الجسم ولا النفس لوجهين *

(اما اولا) فلانها تفعل بشركة من محلها الذى هو اما الجسم واما الهيولى *

(واما ثانيا) فلانها تفعل بمشاركة الوضع والهيولى في ذاتها عديمة الوضع ويستحيل ان يكون لشىء منها وضع ونسبة فيستحيل ان يكون فاعلها يفعلها بمشاركة من الوضع فاذاً فاعل الهيولى لا بدو ان يكون جوهرا عقليا وليس ذلك هو الله تعالى لما سبق *

(السادس) قالوا البارى تعالى واحد فمعلوله يجب ان يكون واحدا وذلك الواحد اما ان يكون جسما اوقوة جسمانية اولا جسما ولا قوة جسمانية فان كان هو الجسم فالجسم مركب من الهيولى والصورة فالبارى تعالى لا يكون فاعلهما معا فاما ان يكون فاعلا للهيولى وبواسطتها يفعل الصورة واما ان يكون بالعكس *

(والاول) باطل لان الهيولى حقيقتها انها قابلة للشىء والواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا *

(والثانى ايضاً) باطل لان الصورة لو فعلت لكان فعلها بمشاركة الهيولى لانها لو كانت غنية في فعلها عن الهيولى لكانت غنية فى ذاتها عن الهيولى على ما ثبت

ولو

ولو كانت فاعليتها بشركة من الهيولى لكان للهيولى مدخل في المؤثرية وذلك محال ولان المعلول الاول لما كان هو الصورة كانت الهيولى معلولا ثانيا فيكون كون الصورة مبدأ للهيولى بشركة من الهيولى فتكون الهيولى متقدمة على نفسها وذلك محال فاذاً المعلول الاول ليس بجسم ولا هيولى ولا صورة وليس بنفس ايضا لما ثبت ان النفس تفعل بشركة المادة والوضع وكل ذلك محال على ما مضى في الدليل الخامس فاذاً المعلول الاول هو العقل *

(السابع) قالوا اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل فانما يصدر اذا صار شخصه ذلك الشخص المعين فلو كان جسم فلكي علة لجسم فلكي يحويه لكان محالا لان وجود المحوي مقارن لعدم الخلاء فلا يخلو اما ان لا يكون لوجود الحاوى تقدم على عدم الخلاء المقارن لوجود المحوي فحينئذ لا يكون لوجود الحاوى تقدم على وجود المحوي فلا يكون علة له واما ان يكون له عليه تقدم وكل ما ثبوته باعتبار غيره فهو لذاته ممكن فاذاً عدم الخلاء ممكن لذاته هذا خلف *

(فان قيل) الستم تقولون ان المحوي معلول العقل الذى هو مع الحاوى والمتأخر عن المع متأخر فاذاً المحوي متأخر عن الحاوى *

(فنقول) تأخر المعلول عن العلة ليس بالزمان حتى يجب ان يكون متأخرا عما مع العلة بل ذلك التأخر انما هو بالذات ولما كانت علة المحوي هى العقل الذى مع الحاوى لا جرم كان المحوي متأخرا عن العقل الذى مع الحاوى ولا يجب ان يكون متأخرا عن الحاوى لان الحاوى ليس علة له واما ان يجعل المحوي علة للحاوى فهو ايضا محال لان الاضعف الاخس لا يكون علة للاقوى الاشرف *

(وايضا) فلان حيز الحاوى انما لا يكون خاليا اذا اوجب المحوي وجود

الحاوى فيعود ماذكرناه من ان يكون لعدم الخلاء علة واما ان يجعل علة الاجسام الفلكية جسما لايحيط بها ولاهي محيطة به مباثنا عنها كري الشكل فيقع الخلاء بينه وبينها وذلك محال فثبت ان علة الاجسام الفلكية ليست شيئا من الاجسام ولا ايضا شيئا من النفوس لان النفس لاتفعل افاعيلها الا بمشاركة الاجسام فيجب ان يكون لذلك الجسم ضرب من التقدم على الجسم الذى هو المعلول وحينئذ تعود المحالات المذكورة فاذاً فاعل الاجسام الفلكية يجب ان يكون ليس بجسم ولا متعلق بالجسم لا فى ذاته ولا فى فاعليته ويستحيل ان يكون ذلك هو الله تعالى لاستحالة ان يصدر عن الواحد اكثر من الواحد *

(فظهر) ان هذه الطرق بعد اثبات مقدماتها لاتدل على وجود العقول الا بعد البناء على ان الواحد لا يصدر عنه اكثر من الواحد وقد عرفت اعتقادنا فيه فليس شئ من هذه الطرق بقوي *

(وانما التعويل) في اثبات العقول على ان الحركة الفلكية لابد لها من غاية وتلك الغاية ليست الا الجواهر العقلية وهذه الطريقة اوردوها وطولوا القول فيها لكنهم لم يذكروها مضبوطة وانما اوردوها مشوشة غير حاصرة للاقسام بالنفي والاثبات وانا احتال فى تحريرها *

(فاقول) ان الفلك متحرك بالارادة وكل متحرك بالارادة فله غرض والا لم تكن تلك الحركة اولى من غيرها وايضا فلان الفعل الذى لا يكون لفاعله فيه غرض فانه لا يكون دائما ولا اكثريا فاذاً للفلك فى حركته غرض وذلك الغرض لابد وان يكون كمالا فى ذاته عند الطالب والا لم يكن طالباله والذى هو كمال عند الطالب فاما ان يكون كمالا فى ذاته و اما ان لا يكون فان لم يكن الكمال عند الطالب كمالا في ذاته امكن ان يظهر لذلك الطالب

ان ذلك المطلوب ليس بكمال فى ذاته فحينئذ يترك ذلك الطلب ولكن ذلك على الفلك محال لما بينا من استحالة انتهاء حركته فاذاً الذى هو مطلوب الفلك كمال حقيقي *

(فلا يخلو) اما ان يكون مطلوب الفلك من حركته افادة كمال الشيء او استفادة كمال من شيء وباطل ان يكون الغرض افادة كمال الشيء لانه لايخلو اما ان يكون وجود تلك الافادة وعدمها بالنسبة الى الفلك سيان واما ان لا يكون فان كانا سيان امتنع ترجح الافادة على عدم الافادة والا فقد ترجح الممكن لا عن سبب وان لم تكن الافادة وعدمها سيان بل كان احدهما به اولى فحينئذ لو لم يفعل ذلك الشئ لم تحصل تلك الاولوية فاذاً الفلك استفاد بتلك الافادة تلك الاولوية ولولا تلك الاولوية لما اقدم على الافادة فاذاً الغرض الاصلي له من تلك الافادة هو الاستفادة فثبت ان العلة الغائية للفلك استفادة كمال *

(فنقول) لايخلوا ما ان يكون مطلوبه استفادة الكمال من الاجسام اولا من الاجسام وباطل ان يكون من الاجسام لان الاجسام اما عنصرية واما فلكية ومحال ان يكون مطلوب الفلك استفادة الكمال من الاجسام العنصرية لان الاجسام العنصرية محتاجة في كل كمالاتها الى الاجسام الفلكية فلو استفادت الاجسام الفلكية كمالاتها منها لزم الدور وهو باطل (ومحال) ايضا ان يكون مطلوب الفلك استفادة الكمال من اجسام فلكية اخرى *

(اما اولا) فلان الكلام في غرض حركة الفلك المفيد كالكلام فى غرض حركة الفلك المستفيد *

(واما ثانيا) فلان الفلك لو استفاد كماله من فلك آخر لتحرك الى جهة المفيد

على نحو سرعته وبطوءه وليس الامر كذلك فان الفلكين اللذين يحيط احدهما
بالآخر كثيرا ما يختلفان فى مأخذ الحركة وفى كيفية بطؤها وسرعتها فثبت
ان مطلوب الفلك استفادة الكمال من جوهر غير جسماني ثم ذلك الجوهر
اما ان يكون كاملا من جميع الوجوه واما ان لا يكون *

(فان كان) كاملا من جميع الوجوه لم يكن متحركا ولا محركا بالقصد الاول
فان المحرك بالقصد الاول طالب والطالب فاقد للمطلوب و فاقد المطلوب
غير كامل من جميع الوجوه (واما ان لم يكن) كاملا من جميع الوجوه فتحريكه
للفلك انما يكون لطلب الكمال فيعود التقسيم من انه يطلب الكمال اما من
الجسم او من غير الجسم ولا ينقطع الا عند الانتهاء الى جوهر كامل من كل
الوجوه وقد بينا ان ذلك المفيد ليس بجسم اصلا وليس ايضا مباشراً للتحريك
بالقصد الاول فاذاً هو جوهر غير جسماني ولا مباشر للتحريك بالقصد
الاول ولا نعنى بالعقل الا ذلك فقد ثبت وجود العقل فلنتكلم الآن في
ماهية ذلك الاستكمال *

(فنقول) الكمال المطلوب اما ان يكون ممكن الحصول بتمامه او ممتنع
الحصول بتمامه او يكون ممكن الحصول باجزائه ممتنع الحصول بكليته فان
كان الاول لزم انقطاع الحركة الفلكية عند حصول ذلك الغرض وان كان
الثانى كان الطلب طلب المحال فبقى الثالث ولا يكون ذلك الا بالحركة الدائمة
التي يكون ابداً لاجزائها حصول ولا يكون لكليتها حصول *

(و تحقيق) كيفية ذلك الاستكمال على ما قيل ان جوهر الفلك موجود كامل
بالفعل فى جوهره وكمه وكيفه ووضعه وسائر احواله ولم يبق فيه شيء مما
بالقوة الا الاوضاع المختلفة التى لا يمكن حصولها باسرها دفعة واحدة ثم ان
الفلك

الفلك لما تصور كمال العقل وانه لم يبق فيه شيء مما بالقوة الا وقد خرج الى
الفعل اشتاق الى التشبه به فيستخرج ما فيه من القوة الى الفعل ولما تعذر عليه
استخراج جملة الاوضاع من القوة الى الفعل لا جرم يستخرجها من القوة
الى الفعل واحدا بعد واحد الى غير النهاية فهذا ما قيل *

(ثم هاهنا شك) وهو ان الدليل قد دل على ان الفلك انما يتحرك طلبا للكمال
اما لم قلتم انه لم يبق فيه شيء الا الاوضاع حتى يتعين ان تكون حركته لاجل
استخراج الاوضاع وهب انكم عرفتم كماله في جوهره وصورته ومقداره
واستدارته لكنكم ما اقمتم حجة برهانية على انه ليس فيه شيء مما بالقوة الا هذه
الاوضاع فلعل فيه امورا كثيرة بالقوة و يكون استخراجها الى الفعل اولى
واهم للفلك من استخراج الايون والاوضاع اليس ان الشيخ اعترف بانه
لم يثبت انحصار الاعراض فى التسعة ببرهان فكيف يمكنه القطع بحصول
كل الكمالات الا الايون والاوضاع *

(وله ان يجيب عنه) بانى قد دللت على ان الكمال المطلوب لا يمكن ان يكون
ممكن الحصول بتمامه ولا ممتنع الحصول بتمامه بل لا بد وان يكون امراً
بين القوة التامة والفعل التام ابداً وليس ذلك الا الحركة *

(ولنا ان نجيب عنه) بان المقصود ليس هو الحركة بل ما يحصل بواسطتها
وهو عندكم استخراج الايون من القوة الى الفعل فلم لا يجوز ان يكون
المطلوب بالحركة شيئا آخر وهو تعقلات متجددة متعاقبة ممتنعة الاجتماع
بل الغالب على الظن القريب من اليقين ان الحركة الدائمة التى لا تفتر لا بد وان
تكون لغرض اعلى واجل مما لو فعله الواحد منا لعد عابثا سفيها *

(ومما يدل على ما قلناه) انه لو كان غرض الفلك في حركته استخراج الايون

والاوضاع من القوة الى الفعل فالفلك الثامن يمكنه ان يدور في اليوم الواحد دورة واحدة تامة يستخرج في اليوم الواحد جميع الاين والاوضاع التى يستخرجها الآن الى الفعل في اربعة وعشرين الف سنة فلما لم يستخرجها في اليوم الواحد بل في هذه المدة الطويلة علمنا انه ليس غرضه من حركته مجرد استخراج الاوضاع *

(بل نحقق ذلك ونقول) ان كل من كان غرضه ايجاد فعل وكان يمكنه ايجاد ذلك الفعل في ساعة واحدة استحال ان يفعله في ساعتين لان تطويل المدة يتضمن تأخير وجوده والقصد الى التأخير ينا في كون ذلك الوجود مقصودا *

(اللهم الا ان يقال) ان في ذلك التأخير ايضاً غرضا وحينئذ يكون الغرض في ايجاد ذلك الفعل في تلك المدة الطويلة ليس هو حصول ذلك الفعل فقط بل شيء آخر سوى حصول ذاته *

(واذا عرفت ذلك فنقول) لو كان الغرض من الحركة استخراج الاوضاع الى الفعل لكانت تلك الحركة حركة يستحيل ان يوجد ما هو اسرع منها لكن التالى باطل فالمقدم مثله (بيان الشرطية) ما بينا من انه متى امكن تحصيل الشيء في زمان اسرع فالعدول عنه الى تحصيله في زمان ابطأ ينا في كون حصول ذلك الشيء مطلوبا *

(واما بيان امتناع التالى) فهو ان الحكماء اتفقوا على انه لا حركة الا ويمكن ان يوجد ما هو اسرع منها وايضاً فهب انه ليس كذلك بل لسرعة الحركات حد محدود وليكن ذلك هو سرعة الفلك الاعظم فيلزم ان يكون حركات جميع الافلاك مساوية لحركة الفلك الاعظم حتى ان في مدة دورة واحدة للفلك الاعظم تحرك كرة القمر ما يساوى مدار الفلك الاعظم ولما لم يكن كذلك

كذلك علمنا انه ليس غرض الفلك في حركته هو استخراج الاوضاع بل اكتساب انواع اخر من الكمالات لا يعلمها الا الله تعالى *

(فهذا ما نقوله) في هذا الموضع وهذا الفصل من كلامنا وهو مشتمل على رموز ونكت من استحضر الاصول الماضية وقف عليها وظفر منها بالحق الذى لا محيص عنه ولكنا تركناها مستورة لئلا يصل اليها الا من هو اهلها *

(ومما قيل) في هذا الموضع من الشكوك ان التشبه بالعقل محال لان صيرورة الجسم عقلا محال *

(واجيب عنه) بان قيل ليس غرض الفلك ان يجعل نفسه مثل العقل بل ان يستخرج الكمالات اللائقة به من القوة الى الفعل كما خرجت الكمالات اللائقة بالعقل من القوة الى الفعل (واذا عرفت) هذه الجملة ظهر لك ان المحرك القريب للفلك هو النفس التى هي المبدأ القريب لحركة الفلك والمبدأ شرلها وقد عرفت انها وان كانت مدركة للجزئيات فلا بد وان تكون مدركة للمجردات المفارقات وظهر انه لا بد من وجود موجود آخر اعلى من مباشر التحريك وذلك هو العقل ثم انه لا بد في كل حركة من الحركات الفلكية من وجود هذين المبدئين *

(والدليل) الذى دل على ان اصل الحركات ليس لاجل العناية بالسافلات فهو بعينه يقتضى انه لا يجوز ان تكون جهة حركاتها او كيفية حركاتها في بطؤها وسرعتها لاجل العناية بالسافلات *

(واعلم) ان للمتقدمين في تعيين الفلك في حركته جهة مخصوصة وبطوئه وسرعته المخصوصتين رأيين *

(احدهما) انهم قالوا ان اصل الحركة لاجل التشبه بالمعقول المفارقة وجهة

الحركة للعناية بالسافلات قالوا الان الفلك لو تحرك لا الى تلك الجهة بل الى جهة اخرى لكان التشبه بالعقول المفارقة حاصلا فلما استوى عنده الامران اختار الانفع كما ان رجلا خير الوارد ان يذهب الى موضع لهم له ثم يكون الى هذا الموضع طريقان ويكون سلوكه لاحدهما نافعا للغير ولا يكون سلوكه للطريق الثاني نافعا لذلك الغير فان خيريته تحمله على سلوك الطريق النافع للغير فكذلك هاهنا *

(واعترض الشيخ) على ذلك فقال لو جاز ذلك لجاز ان يقال الحركة والسكون بالنسبة الى الفلك سيان والحركة انفع للسافلات فلا جرم اختارها الفلك ولما كان هذا باطلا فكذا ما قالوه *

(ولقائل ان يقول) الفرق بين الصورتين ظاهر لان السكون عدم الكمال الذي هو التشبه والحركة نفس ذلك الكمال ويستحيل ان يستوى كمال الشيء وعدم كماله بالنسبة اليه واما الحركة الى جهة والحركة الى جهة اخرى فكل واحدة منهما كمال وكل واحدة منهما فيما يرجع الى مقصود الفلك وهو استخراج الاوضاع من القوة الى الفعل سواء فلما تساويا في غرضه لا جرم اختار الانفع للسافلات فظهر الفرق بين الصورتين (بل الوجه) القوي في ابطال ذلك ان اختيار الحركة الى جهة مخصوصة لاجل السافلات اما ان يكون بالنسبة اليه كاختيار الحركة الى جهة اخرى او يكون احدهما اولى به ونعيد الوجه المذكور *

(وثانيهما) علة اختيار الجهة والسرعة والبطؤ اختلاف مبادى هذه الحركات في ماهياتها وهي العقول المفارقة *

(فان قيل) ان الفلك لا يتشبه بالعقل في الكمال الذي يخصه من حيث هو عقل

لان

لان الفلك يستحيل ان يحصل له كمال العقل فان الكمال اللائق بالعقل من حيث هو عقل يمتنع حصوله للجسم من حيث هو جسم بل انما يتشبه به في مطلق كونه كاملا واذا كان كذلك استحال ان يكون اختلاف العقول سببا لاختلاف الحركات مثاله النجار اذا تشبه بالصانع لا من حيث انه صانع بل من حيث انه يريد ان يستخرج كل ما يليق به في تجارته الى الفعل كما ان الصانع قد اخرج كل ما يليق به الى الفعل فاذا كان وجه التشبه ذلك فلو كان المتشبه به بدل الصانع فقيها او حدادا او شيئا آخر كان التشبه حاصلا *

(فنقول) الامر وان كان كما قلتموه الا ان مبدء تلك الحركات المختلفة هو العقول فيلزم من اختلاف العقول اختلاف آثارها (وانت ان اردت) الحق الصريح علمت ان الشيء اذا تشبه بشيء لا بما يخصه في كماله بل في عموم كونه كاملا استحال ان يكون اختلاف ماهيات الامور المتشبه بها علة لاختلاف ذلك التشبه على ما قررناه في الشك *

(وان استدللت) باختلاف الحركات على اختلاف المحركات فهذا لا يتم ايضا الا بان تقول الواحد لا يصدر عنه الا الواحد اذ لو لم تقل بذلك فاي مانع يمنع من ان تقول ان واجب الوجود عام الفيض وان كل فلك له خصوصية ماهية مخالفة لماهية الفلك الآخر وان ماهية كل واحد منها غير مستعدة الا الحركة مخصوصة فالفيض العام من الباري تعالى يخصص لتخصص القابل واذا كان كذلك بطلت هذه التفريعات الطويلة *

(فهذا ما نقوله) في هذا الموضع واما الكلام في عدد العقول فسيأتي في شرح مذهب القدماء في كيفية سلسلة الوجود (ولكن) هذا آخر الكتاب الثاني وبالله التوفيق *

﴿ الكتاب الثالث ﴾

* في الالهيات المحضة وفيه اربعة ابواب *

﴿ الباب الاول ﴾

* فى اثبات واجب الوجود ووحدته وبراءته عن مشابهة الجواهر والاعراض * وفيه ستة فصول *

﴿ الفصل الاول فى اثباته تعالى وتقدس ﴾

(اعلم ان اكثر) المقدمات التى تبتنى عليها براهين مطالب هذا الكتاب قد سبق فيما مضى تحقيقها ان نركب البراهين من المقدمات التى مضى تحقيقها وان لا نطول باعادتها الكتاب *

(فنقول) الناس قد توصلوا الى اثبات واجب الوجود بطرق (فمن الناس) من توصل بطريقة الامكان وهى معتمد الحكماء قالوا لاشك في وجود الموجودات فاما ان يكون فيها ما يستحيل عليه العدم لذاته اوليس فيها ما يكون كذلك والاول هو المطلوب والثانى يقتضى القول بصحة العدم على كلها ولاشك فى صحة الوجود عليها ايضا والا لم تكن موجودة فاذا صح الوجود والعدم عليها لم يترجح الوجود على العدم الا لمرجح مؤثر فاذاً لكل الممكنات مؤثر وذلك المؤثر يجب ان لا يكون ممكنا والا لكان له مؤثر لكونه من الممكنات واذ ليس ذلك من الممكنات فهو واجب الوجود وذلك هو المطلوب *

(وهذا البرهان) مبني على مقدمات اربع قد صححناها (منها) ان الممكن يحتاج الى سبب (ومنها) ان ذلك السبب يجب ان يكون امرا وجوديا (ومنها) انه يستحيل الدور (ومنها) انه يستحيل التسلسل وهذه المقدمات كلها قد صححناها بالبراهين فيما مضى *

(و من الناس) من زعم انه لا حاجة في هذا البرهان الى ابطال الدور وقطع التسلسل *

(قال) لانا نقول ان كان في الاشياء شئ واجب الوجود فقد حصل المطلوب وان لم يكن فيها شئ واجب الوجود فهى باسرها ممكنة الوجود وممكن الوجود يستحيل استناد وجوده الى ممكن الوجود لوجهين *

(احدهما) ان الممكن لو كان مؤثرا فى وجود غيره لكانت ذاته معتبرة فى تلك المؤثرية فان موجودية المؤثر معتبرة فى موجديته وذات الممكن من حيث هو هو ممكنة الوجود فلو كان الممكن مؤثرا في وجود غيره لكان امكانه جزأ من مؤثريته لكن الامكان يمتنع ان يكون جزأ من المؤثرية لان الشئ من حيث هو ممكن ليس بواجب ومن حيث هو مؤثر واجب والشئ الواحد بالاعتبار الواحد لا يكون ممكنا وواجبا (وهذه الحجة) هى بعينها دليل الحكماء على ان الصورة المادية لو كانت موحدة لكانت موحديتها بشركة المادة التى ليس لها الا القبول وذلك محال فاذاً يمتنع ان تكون الصورة المادية مؤثرة *

(وثانيهما) قال الممكن اذا استند الى سبب فاما ان يكون استناده اليه لامكانه اولا لامكانه ومحال ان لا يكون لامكان فان كل اعتبار لا يتحقق فيه الامكان وجب ان يتحقق فيه اما الوجوب واما الامتناع وهما منافيان للامكان الى الغير فضلا عن ان يكونا محوجين الى ذلك الغير فبقى ان يكون الاستناد الى العلة المعينة للامكان فالامكان علة للحاجة الى تلك العلة فكل ممكن وجب ان يكون محتاجا الى تلك العلة فلو استند ممكن الى ممكن لزم ان يكون الممكن الذى هو العلة مستندا الى نفسه لكونه ممكنا وذلك محال

فثبت انه لايجوز استناد الممكنات الا الى واجب الوجود *

(وهاتان الطريقتان) يمكنك ان تعرف مأخذ الكلام فيهما وعليهما مما قد مضى *

(واعلم) ان من الناس من يظن انه يحتاج في اثبات واجب الوجود الى اثبات امكان العالم وليس الامر كذلك بل يكفينا ذلك بالامر الذى ذكرناه من ان الموجودات ان كان فيها واجب الوجود فقد حصل المقصود وان لم يكن فيها ما هو واجب الوجود فالكل ممكن والممكن مستند الى الواجب ففى الموجودات على كل حال موجود واجب الوجود ثم اذا شرعنا بعد ذلك في احصاء صفات واجب الوجود فحينئذ يظهر ان العالم بما فيه من الجواهر والاعراض ليس بواجب الوجود بل هو من آثار وجوده *

(ثم للذين) احتجوا على ان العالم ممكن ثلاثة امور *

(الاول) ان الاجسام مركبة من الهيولى والصورة ولاشيء من المركب بواجب الوجود و الهيولى و الصورة كل واحدة منها محتاج الى الآخر ولاشيء من الواجب محتاج فالعالم بكليته واجزائه ممكن *

(الثانى) ان العالم وجوده زائد على ماهيته وكل ما كان كذلك فهو ممكن *

(الثالث) ان العالم فيه كثرة ولاشيء مما فيه كثرة بواجب الوجود *

(فهذه الامور الثلاثة) هى التى عولوا عليها وانت ان استحضرت الاصول المذكورة فيما مضى عرفت ما في هذه الطرق وعليها فهذا ما يتعلق بطريقة الامكان *

(ومن الناس) من زعم ان علة الحاجة هى الحدوث وزعم ان احتياج مالم يكن ثم كان الى المؤثر اظهر في العقول من احتياج الممكن الى السبب (ثم منهم) من زعم ان علة الحاجة هى الحدوث فقط ومنهم من زعم ان علة الحاجة هى الامكان

بشرط

بشرط كونه مما سيحدث وهذه الطريقة الاخيرة قوية *

(ومن الناس) من اعتمد على الاحكام والاتقان المشاهدين فى السموات والارضين وخاصة فى تركيب بدن الانسان ومافيه من المنافع الجليلة والبدائع الغريبة التى تشهد فطرة كل عاقل بانها لاتصدر الا عن تدبر حكيم عليم وهذه الطريقة دالة على الذات وعلى العالمية وهى طريقة من تأملها ورفض عن نفسه المقالات الباطلة وجد نفسه مضطرة الى الاعتراف باثبات المدبر عند مشاهدة خلقة اعضاء الحيوان *

(اما الطبيعيون) فانهم استدلوا بالحركة وانها لابدوان تنتهى الى محركات غير متحركة وان المحرك الذى لاتتحرك لابدوان يكون له حاصلا ابدا كل ما كان ممكنا في حقه والذى يكون كذلك لابدوان يكون واجب الوجود *

(ومن الناس من زعم) ان العلم بالله تعالى علم بديهى فان الانسان يجد نفسه عند الوقوع في محنة او بلية متضرعة الى موجود قادر يخرجه من انواع البليات *

(واصحاب) الرياضات و تجريد النفس يزعمون ايضا ان العلم بوجود الله تعالى ضروري بديهي وبالله التوفيق *

(الفصل الثانى في وحدة واجب الوجود)

﴿ الفصل الثانى فى وحدة واجب الوجود ﴾

(الادلة) التى عول عليها الحكماء في ذلك مبنية على مقدمات ست تكلمنا فيها في الكتاب الاول *

(اولها) ان الوجوب امر ثبوتي *

(وثانيها) ان الوجوب بالذات يمتنع ان يكون وصفا خارجا عن الذات *

(وثالثها) ان الوجوب وصف مشترك *

(ورابعها) ان التعين زائد على ماهية المتعين *

(وخامسها) ان التعين وصف ثبوتي *

(وسادسها) ان مابه الاشتراك غير مابه الاختلاف *

(ثم اذ بينا) هذه المقدمات (فنقول) لو قدرنا ذواتا متشاركة في وجوب الوجود متباينة بالهويات والماهيات والتعينات فانه لابد وان يكو وجوب وجود كل واحدة منها مغائر الهوية كل واحدة منها *

(فنقول) لايخلوا ما ان تكون بين وجوب وجود كل واحدة منها وبين تعينه ملازمة اولا تكون فان لم تكن بين الجهتين ملازمة كان الوجوب غير مقتض لذلك التعين وذلك التعين لايقتضى الوجوب فاتصاف الوجوب بذلك التعين او ذلك التعين بذلك الوجوب يستدعى سببا من الخارج فيكون كل واحد من تلك الاشخاص ممكن الوجود محتاجا الى سبب يوجده ويشخصه فلاتكون الاشياء الواجبة واجبة هذا خلف واما ان كان بين الجهتين تلازم فذلك التلازم اما ان يكون لا لنفس طبيعتهما او يكون لنفس طبيعتهما فان كان الاول فقد عاد المحال وان كان لنفس طبيعتهما فلابد وان يكو احدهما علة والآخر معلولا اذ من المستحيل ان يكون كل واحد منهما علة لصاحبه اذ يلزم الدور *

(وبتقدير) ان لا يبطل هذا القسم من هذا الوجه يمكننا تقرير هذه بان نقول يمتنع ان تكون الخصوصية مقتضية للوجوب لان الوجوب على هذا التقدير وان كان داخلا فى ذات الخاص الا انه يكون خارجا عن تلك الخصوصية لان جهة الاشتراك لامحالة خارجة عن جهة الامتياز لكنا قد بينا في المقدمات ان الوجوب بالذات يستحيل ان يكون تابعا لماهية غيره *

(واما ان جعلنا) الوجوب بالذات متبوعا وجعلنا تلك الخصوصية معلولة

للوجوب

للوجوب فمتى تحقق الوجوب بالذات تحققت تلك الخصوصية بعينها فكل واجب الوجود لذاته ليس الا ذلك الواجب الواحد فاذاً واجب الوجود واحد هذا تمام الحجة *

(ويمكن ايرادها) على وجه آخر فنقول لو كان واجب الوجود لذاته اكثر من واحد لكان كل واحد مركباً من جزئين على ماتقرر فيكون جزأ من واجب الوجود فيكون واجب الوجود متقوما بهما فلا يكون واجب لذاته واجبا لذاته لان قوامه بجزئه وجزئه غيره وماقوامه بغيره فليس بواجب *

(ثم انا ننقل الكلام) الى جزئيه فنقول الجزءان لابد وان يتشاركا في الوجوب والا لكان الواجب متقوما بما ليس بواجب والمتقوم بغير الواجب غير واجب فالواجب ليس بواجب هذا خلف فاذا ثبت تشاركهما فى الوجوب الذاتى فلابد وان يتباينا من وجه آخر اذ لولم يتباينا من وجه آخر لم تتميز احدهما عن الآخر فلا يكونان اثنين بل يكونان شيئا واحدا فلا يكون لكل منهما جزءان وقد ثبت ذلك هذا خلف (واذا كان) كل واحد من الجزئين مشاركا للآخر من وجه ومباينا له من وجه آخر لزم ان يتركب كل واحد من الجزئين من جزئين آخرين ودائما كل مايفرض فيه من الجزئين لابد وان يكونا متشاركين فى الوجوب ومتباينين من وجه آخر وذلك يوجب انقسامهما الى جزئين آخرين فاذاً يجب ان يكون كل واحد منهما مركبا من اجزاء غير متناهية لكن كل كثرة فلابد فيها من الواحد لكن يستحيل ان يكون فيها واحد لان ذلك الواحد يكون مشاركا لغيره في الوجوب مباينا له في الخصوصية فيكون فيه تكثر فلا يكون فيه واحد وكل ذلك محال فاذاً واجب الوجود واحد *

(ويمكننا ان نورد ذلك) على وجه آخر فنقول لو كان واجب الوجود اكثر من واحد لكانت الاشياء الداخلة تحته اما ان يكون تمايزها بالذاتيات اولا بالذاتيات فان كان بالذاتيات كان واجب الوجود جنسا تحته انواع وان كان لا بالذاتيات كان نوعا تحته اشخاص *

(فنقول) محال ان يكون جنسا تحته انواع من وجوه ثلاثة (الاول) هو انه لا بد لتلك الانواع من فصول تميز بعضها عن البعض وذلك باطل لان الفصل يجب ان يكون علة لوجود حصة النوع من الجنس فيكون لوجوب الوجوب بالذات وجود آخر فيكون موجودا مرتين وذلك محال *

(الثانى) هو ان وجوب الوجود بالذات من حيث انه كذلك هو الذى لا يلزم من عدم غيره عدمه ومن حيث انه متقوم بالفصل يلزم من عدم الفصل عدمه فيكون الشيء الواحد متعلقا بالغير وغير متعلق به هذا خلف *

(الثالث) هو انه لا يخلو اما ان يتميز كل واحد منهما عن الآخر بفصل يختص به واما ان يمتاز احدهما عن الآخر بفصل وجودي والآخر يمتاز عنه بعدم ذلك المعنى وهذا الاخير ممتنع لانه اذا امتاز احدهما عن الآخر بعدم الشرط الذى لذلك الآخر فيكون من شأن وجوب الوجود ان يثبت قائما مع عدم شرط يلتحق به والعدم ليس له معنى محصل في الاشياء والا لكان في شيء واحد معان بلا نهاية فان فيه خلاف اشياء بلا نهاية فلا يخلو اما ان يكون وجوب الوجود متحققا فى المجرد من دون الزيادة التي في ذى الزيادة اولا يكون فان لم يكن فليس لعديم الشرط وجوب الوجود وان كان فتكون الزيادة فضلا وحشوا في قيام واجب الوجود واما ان امتاز كل واحد منهما عن الآخر بفصل وجودي فلا يخلو اما ان يكون كل واحد منهما شرطا في

وجوب

وجوب الوجود فحينئذ يمتنع خلو كل واحد منهما عن الشرطين واذا كانا حاصلين فيهما فاما ان لا يكون حصولهما موجبا الوقوع الامتياز واما ان يوجب تميز كل واحد منهما عن نفسه بحصول الوصفين في كل واحد وان لم يكن كل واحد منهما شرطا كان وجوب وجود هذا متقوما دون ما في الآخر من المميز ووجوب وجود الآخر متقوما دون ما في هذا من المميز فحينئذ لا يكون واحد من المميزين مقوما للوجوب اصلا لان الوجوب قد تقرر عند عدم هذا تارة وعند عدم ذلك اخرى بل يكونان عارضين وحينئذ يبقى الكلام في سبب الامتياز *

(واما ان قيل) بان وجوب الوجود مشروط باحد تلك الفصول لا بعينه *

(فهذا ممتنع) لانه اذا كان هذا الفصل غير محتاج اليه ولا ذلك ايضا محتاج اليه فقد تشارك كل واحد منهما في انه يستغنى عنه فوجب ان لا يكون الواجب محتاجا الى كل واحد منهما *

(فان قيل) هذا منقوض باللون فانه لا يتقرر وجوده الا اذا انضاف اليه فصل اي نوع من انواعه كان وكذلك الهيولى لا يتقوم الا عند صورة اية صورة كانت ولا يعتبر فى تقوم اللون فصل معين ولا في تقوم الهيولى صورة معينة *

(فنقول) ان اللون غير محتاج فى ماهيته الى شيء من تلك الفصول وانما يحتاج فى وجوده اليها واللون الذى هو حصة السواد محتاج في وجوده بعينه الى فصل السواد وكذلك الذى في البياض فلو كان هذا لو كان واجب الوجود كذلك لكان فى وجوب وجوده مستغنيا عن الفصل فكان يجب ان يحتاج الى تلك الفصول في وجود آخر فيكون للواجب بذاته وجود آخر هذا

خلف وحاصل هذا الوجه بعد التطويل يرجع الى الوجه الاول *

﴿ واما القسم الثانى ﴾ وهو ان يكون واجب الوجود نوعا تحته اشخاص فذلك ممتنع اما من حيث الاجمال فلانه ان كان كل واحد منها مساويا للآخر فى تمام الماهية ومفارقا له في غير الماهية وهو ما به كل واحد منها من التعين والتشخص وجب ان يكون التعين الذي هو زائد على الماهية ولا حق بها مستند الى علة غير تلك الماهية وغير لوازمها فيكون لولا تلك العلة لم يكن ذلك الواجب فيكون الواجب المعين معلولا فلا يكون الواجب واجبا هذا خلف *

﴿ ومن وجه آخر ﴾ وهو انك قد عرفت ان الطبيعة الواحدة لا تتكثر الا بسبب تكثر الحامل والمادة *

﴿ وبالجملة ﴾ فلا بد من التباين في الوقت والزمان والحيز والمكان فما ليس يعقل في حقه ذلك استحال ان يكون نوعه في اشخاص كثيرة *

﴿ وانت تعلم ﴾ ان هذه الادلة كلها مبنية على تلك المقدمات الست وان الحكماء لم يتكلموا فى اتقانها وانما طولوا انفاسهم في تكثير هذه الادلة التى هى متفرعة على تلك الاصول ونحن قد قلنا في تلك الاصول ما حضرنا فى الوقت ونرجو من الله تعالى ان يفتح علينا ابواب رحمته فى زيادة اتقان تلك الاصول *

(الفصل الثالث في نفي الكثرة عن واجب الوجود)

﴿ الفصل الثالث فى نفى الكثرة عن واجب الوجود ﴾

﴿ لا يجوز ﴾ ان تكون له اجزاء تقوم ذاته لا اجزاء حسية كما يكون للجسم من الاجزاء الحسية ولا عقلية كما له من جزئيه الهيولى والصورة في المشهور لان المركب محتاج الى جزئه وجزؤه غيره فالمركب محتاج الى الغير والمحتاج الى الغير ممكن لذاته فاذاً واجب الوجود لذاته ممكن لذاته هذا خلف *

﴿ وقال بعضهم ﴾ البرهان لم يدل الا على موجود تنقطع عنده سلسلة الحاجة ومن المعلوم ان الموجود المركب من امور يمتنع ارتفاع كل واحد منها يكون ايضا ممتنع الارتفاع فحينئذ يكون صالحا لان تنقطع عنده سلسلة الحاجة *

﴿ فنقول ﴾ فى جوابه ان كل واحد من اجزائه لو كان واجبا لذاته لكان واجب الوجود لذاته اكثر من واحد وقد ابطلنا ذلك فاذاً واجب الوجود منها جزء واحد وباقى الاجزاء ممكن فالمجموع الحاصل من تلك الاجزاء الممكنة ايضا ممكن فيكون واجب الوجود على كل حال ممكنا هذا خلف *

﴿ ومما استدل به ﴾ على نفى الكثرة ان نقول كل واحد من تلك الاجزاء اما ان تكون بينها ملازمة او لا تكون بينها ملازمة اصلا او تكون الملازمة من احد الجانبين دون الآخر فان كانت الملازمة من الجانبين فتلك الملازمة اما ان تكون لذاتيهما او لثالث فان كانت لثالث كان ذلك المركب من حيث هو هو معلول ذلك الثالث وان كانت لذاتيهما فلا يخلو اما ان تكون لاحدهما حاجة في تحققه الى الآخر او لا تكون اليه حاجة ولا الى ما يحتاج اليه الآخر وهذا القسم الاخير يوجب استغناء كل واحد منهما عن الآخر وانقطاعه عنه لان الشئ اذا كان غنيا فى وجوده عن الآخر وعما يحتاج اليه الآخر فلو قدرنا عدم ذلك الآخر لم يؤثر عدمه فى عدم الآخر بوجه اصلا فيكون كل واحد منهما غنيا عن الآخر من كل الوجوه فلا يمكن وجوب مقارنتهما الا اتفاقيا كما يقال متى كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق فاذن دوام مقارنتهما ليس لان فى احدهما اقتضاء للآخر بل كل واحد منهما بحال لو قدر عدم الآخر فان الاول لا ينعدم فاذاً لا يحصل من وجود موجودين او جزئين هذا شأنهما مجموع يكون لذلك المجموع وحدة حقيقية فاذاً لا بد وان تكون لاحد

الجزئين حاجة الى الجزء الآخر اوالى مايحتاج اليه الآخر و من الممتنع ان يكون لكل واحد منهما حاجة الى الآخر والازم تقدم كل واحد منهما على الآخر الموجب لتقدم كل واحد منهما على نفسه فاذاً ذلك التعلق يكون في الوجود من جانب واحد فلا يكون الجزءان معاً في درجة الوجوب بل يكون احدهما واجبا لذاته والآخر ممكنا لذاته معلولا لذلك الواجب فثبت ان واجب الوجود على كل حال يجب ان يكون واحدا *

(واعلم) انا اذا قلنا ان واجب الوجود واحد في ذاته فلسنا نعني به انه يجب ان يكون واحداً في سلوبه واضافاته وكيف نقول ذلك وكل شيء فانه مسلوب عنه امور غير متناهية ويضاف اليه امور غير متناهية وهو اذا اخذ مع تلك السلوب والاضافات لا يكون واحدا حقيقياً بل المدعى ان الذات التي هي معروضة تلك السلوب والاضافات لا تكون الا واحدة *

(وبالجملة) الذات التي هي معروضة للصفات الحقيقية والاعتبارية يجب ان تكون واحدة (ومما يحقق ذلك) ان الوحدة ابعد الاشياء عن طباع الكثرة ثم انه تعرض لها سلوب غير متناهية فان المراتب الغير المتناهية من الاعداد مسلوب عنها ولها الى كل مرتبة من تلك المراتب اضافة (فظهر وبان) انه لا محيص عن تكثير السلوب والاضافات فظهر ان واجب الوجود لا يجوز ان تكون في حقيقته كثرة *

﴿الفصل الرابع في انه تعالى ليس بجسم﴾

(الفصل الرابع في انه تعالى ليس بجسم)

(وذلك) من وجوه خمسة (الاول) ان كل جسم فانه يفرض فيه اجزاء حسية يكون كله متعلقا بها ولا شيء مما هو كذلك بواجب الوجود *

(والثاني) ان كل جسم فانه يوجد جسما آخر مشاركا له في نوعه او في جنسه لانه

لو وجد

لو وجد ما يشاركه في تمام ماهيته فقد وجد ما يشاركه في نوعه وان لم يوجد مثله فلاشك ان جسما آخر موجود مثل النبات والحيوان هو مشارك للجسم الواجب وجوده في الجسمية فيكون ذلك الجسم الواجب داخلا تحت جنس وممتازا عن سائر الانواع بفصل مقوم فيكون واجب الوجود مركبا وواجب الوجود ليس بمركب (وفي هذه) الحجة كلام يمكنك ان تعرفه من الاصول الماضية *

(الثالث) ما بينا في باب العلة والمعلول ان القوى الجسمانية متناهية الفعل وثبت ان واجب الوجود يجب ان لا تكون لافاضته الوجود بداية ولا نهاية فلا يكون واجب الوجود جسما *

(الرابع) ما بينا في كتاب النفس والعقل وجود جواهر غير جسمانية وبينا ان علة المجرد يجب ان تكون مجردة والباري تعالى مبدأ المبادي فيجب ان لا يكون جسما *

(الخامس) ان كل جسم مركب من الهيولى والصورة ولا شيء من الواجب بمركب وايضاً فقد قدمنا ان الهيولى والصورة ليست احداهما علة مطلقة لقوام الاخرى بل العلة المطلقة لهما شيء ثالث غير جسماني فلا يكون واجب الوجود جسما وقد علمت ما في هذه الطريقة *

﴿الفصل الخامس في انه تعالى ليس بجوهر﴾

(الفصل الخامس في انه تعالى ليس بجوهر)

(الجوهر) لفظ مشترك بين امور كثيرة والذي نقتصر عليه منها هاهنا امور اربعة *

(الاول) ان نعني بالجوهر كل موجود غني عن المحل والموضوع وواجب الوجود بهذا المعنى جوهر *

(الثاني) ان نعني به كل ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وهذا انما يتناول الشيء الذي يغاير وجوده ماهيته فان قلنا بان وجود الباري تعالى هو نفس ماهيته لم يكن الباري جوهرا بهذا المعنى وان قلنا بان وجوده زائد على ماهيته كان جوهرا *

(الثالث) ان نعني به الذات القابلة للصفات والحكماء اتفقوا على ان ذات الباري تعالى لا يمكن ان تكون موصوفة بشيء من الصفات الثبوتية الغير الاضافية لان تلك الصفات اما ان تكون واجبة لذواتها او لا تكون ومحال ان تكون واجبة لذواتها *

(اما اولا) فلانه يلزم منه وجود شيئين واجبي الوجود وهو محال *

(واما ثانيا) فلان الموجود الواجب لذاته استحال قيامه بغيره وتوقفه في وجوده على ذلك الغير (واما ان كانت) ممكنة الوجود لذواتها فتكون لها علة وعلتها اما ذات الباري تعالى او ما ينتهي الى ذاته تعالى لما ثبت ان واجب الوجود واحد فلو كانت تلك الصفات حالة منطبعة في ذات الباري تعالى لكان الباري فاعلا لها وقابلا لها وقد ثبت ان ذاته بعيدة عن انحاء التكثر فتكون الذات الاحدية قابلة وفاعلة معا وذلك محال *

(هذا) حاصل ما قيل فيه وهو مبني على ان البسيط لا يكون بالنسبة الى الشيء الواحد قابلا وفاعلا وقد قلنا فيه ما سمعته *

(ومما هو موضع التعجب) الكثير انهم اتفقوا على ان تعقل الاشياء عبارة عن انطباع صورها في العاقل واجمعوا على ان الباري تعالى عالم بالكليات فاذاً قد حصلت في ذاته صور المعلومات وتلك الصور معلولات ذاته فاذاً ذاته فاعلة لها وقابلة وذلك يبطل ما قالوه *

فان

(فان قيل) انهم ينكرون ارتسام صور الكليات في ذاته *

(فنقول) اذا كان العلم عندهم عبارة عن ارتسام صور المعلومات في ذات العالم فمتى انكروا هذا الارتسام فقد انكروا كونه عالما *

(ثم الذي يدل) على اعترافهم بذلك ما ذكره الشيخ الرئيس في النمط السابع من الاشارات بعدما بين ان العاقل لا يتحد بالمعقول فانه اورد على نفسه سؤالا (فقال) ولعلك تقول لو كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما قد ذكرت ثم قد سلمت ان واجب الوجود يعقل كل شيء فلم يكن واحدا حقا بل هناك كثرة *

(واجاب) بانه لما كان تعقل ذاته بذاته ثم تلزم قيومته عقلا لذاته بذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة لا داخلة في الذات مقومة وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات متباينة او غير متباينة لا تثلم الوحدة فالاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرت الاسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته فهذه الفاظ الاشارات *

(وهي صريحة) فيما ذكرناه لانه سلم ان عقله للكثرة كثرة لازمة للذات متأخرة لا داخلة مقومة وسلم ايضا ان الاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكل ذلك نفس ما ادعيناه من ان ذاته تقتضي امورا تحصل في ذاته وعند ذلك يبطل قولهم ان البسيط لا يكون قابلا وفاعلا *

(واما في الشفاء) فانه في الباب الذي اثبت فيه ان واجب الوجود عقل وعاقل ومعقول بين ان صور المعقولات اما ان تكون موجودة في ذاته او لا تكون فان لم تكن فاما ان تكون موجودة في محل وهي الصور الافلاطونية

التي ابطلناها واما ان تكون موجودة في شئ آخر وذلك ايضا باطل فتعين ان تكون الصور المعقولة مرتسمة فى ذاته (وانما لم ننقل) عبارته فى هذا المعنى لطولها وان اردتها فطالع هذا الموضع من كتاب الشفاء *

(ثم قال) بعد ان تكلم فى ذلك (وينبغى ان يحفظ) ان لا تتكثر ذاته ولا يتأتى بان تكون ذاته مأخوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث هى علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها فهذا ماذكره في هذا الموضع *

(ومما يحقق) انه لا بد لهم من الاعتراف بذلك انهم زعموا ان ادراك الشيء هو ان تكون حقيقته متمثلة عند المدرك والبارى مدرك للاشياء عالم بها فيجب ان تكون حقائقها متمثلة في ذاته وايضا فانهم عندما بينوا ان العلم يجب ان يتغير عند تغير المعلوم زعموا ان العلم ليس مجرد اضافة فقط بل هو عبارة عن كيفية ذات اضافة واذا كان كذلك فعلم البارى تعالى بالاشياء يجب ان يكون صفات ذات اضافات وتلك الصفات تكون قائمة بذات البارى تعالى وذلك يحقق ما ذكرناه *

(فان زعموا) ان علمه بالاشياء هو نفس ذاته فذلك يناقضه قولهم ان العلم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم فى العالم ومعلوم ان ذات البارى تعالى لا تماثل شيئا من الممكنات فكيف يكون نفس ذاته هو العلم بالممكنات (وايضا) يناقضه تسليم الشيخ في الفصل الذى اوردناه ههنا من الاشارات ان علمه بالكثرة لازم لعلمه بذاته خارج غير مقوم لذاته ومن المعلوم ان اللازم للشئ الخارج عنه الغير المقوم له ليس هو نفس ذلك الشئ *

(فظهر مما ذكرنا) اعترافهم بل اتفاقهم على ان ذات البارى تعالى علة لوجود

الصور

الصور العقلية الحاصلة في ذاته فتكون ذاته فاعلة لتلك الصور وقابلة لها واذا كان ذلك عين مذهبهم فكيف اتفقوا على انكاره وكيف بنوا عليه هذه المسائل ابطالا واثباتا وماذاك الا لاجل ان الحب الشديد لهذه الكلمات مانع عن الوقوف على تناقضها والا فهذا التناقض اظهر من ان يخفى على المبتدي فضلا عن المنتهى *

(ومن الاشكالات عليهم) في قولهم البسيط لا يكون قابلا للشئ ولا فاعلا له ان كونه علة ومبدأ للاشياء من الامور الاضافية والاضافات امور وجودية في الخارج عندهم فاذاً ذاته مبدأ لتلك الاضافات وقابلة وايضا فقد بينا فى الكتاب الاول ان تعين واجب الوجود لذاته لا بد وان يكون مفهوما زائدا على مجرد كونه واجبا ولذلك فان المفهوم من الواجب لا يمنع من ان يكون مقولا على كثيرين والمفهوم من هذا الواجب يمنع من ذلك فاذاً تعين هذا الواجب زائد على كونه واجبا وهو وصف ثبوتي *

(وهذه اصول) عليها بنوا ادلتهم فى وحدة واجب الوجود ثم ان ذلك التعين معلول لوجوبه وصفة له فقد صدر عن حقيقته التى هى الوجوب الذاتي ذلك التعين مع كونه موصوفا به وهو يبطل ماقالوه *

(وايضا) فقد دللنا على ان وجوده تعالى زائد على ماهيته وماهيته علة لذلك الوجود موصوفة به وهو يبطل ما ذكروه (فظهر) ضعف حججهم على نفى الصفات (بل هم يثبتون) الصفات وهي الصور المعقولة المرتسمة فى ذات البارى تعالى ولما كانت الماهيات المعقولة غير متناهية كانت الصور العقلية المرتسمة في ذات البارى تعالى ايضا غير متناهية *

(ثم انهم يقولون) هذه عوارض متقومة بذات البارى تعالى *

(والصفاتية) يقولون هذه صفات قائمة بذات الباري فلا فرق بينهم وبين الصفاتية الا ان الصفاتية يسمون هذه الامور صفات و يقولون انها قائمة بالذات والحكماء يسمونها عوارض ويقولون انها متقومة بالذات فالاختلاف في اللفظ لا في المعنى *

(الامر الرابع) المفهوم من لفظ الجوهر ان يكون مورد اللصفات المتعاقبة واحتجوا على انه لا يجوز ان يكون الباري تعالى كذلك بامور اربعة (اقواها) ان كل صفة يعقل ثبوتها لواجب الوجود فاما ان تكفي في تحققها ذات واجب الوجود او لا تكفي فان كفت ذاته فيها وجب حصول تلك الصفة له دائما بدوام الذات وان لم تكف كان ثبوت تلك الصفة او لاثبوتها متوقفا على ثبوت شي آخر او لاثبوت ذلك الشيء لكن ذاته تعالى لا تخلو عن ثبوت تلك الصفة او لاثبوتها وكلاهما متوقفان على ثبوت ذلك الغير او لاثبوته فاذاً ذاته تكون متوقفة على ذلك الغير فتكون ذاته في نفسها ممكنة الوجود *

(ولنذكر ذلك) بعبارة اقرب فنقول ان كل متلازمين فلا بد وان يكون لاحدهما الى الآخر حاجة او يكونا منتسبين الى ثالث وهاهنا طرفا النقيض من الثبوت واللاثبوت من لوازم ذات الباري فلا بد وان يكون احدهما الى الآخر محتاجا او يكونا مستندين الى ثالث فان استند احدهما الى الآخر فيكون ذلك الحكم هو المستند الى الذات وانما يكون كذلك اذا كانت الذات كافية في وقوع تلك الصفة اولا وقوعها او اذا كانت الذات كافية امتنع وقوع التغير واما ان لم يستند الواحد منهما الى الآخر فكل واحد منهما ممتنع الانفكاك عن الآخر ولزم ان يكون كل واحد منهما ممكنا فتكون ذات الواجب ممكنة وهو محال *

(فان قيل) فذات واجب الوجود بالنسبة الى كل شيء لا تخلو عن ثبوته او عن عدم ثبوته وثبوت ذلك الشيء وعدمه يتوقف على ثبوت علة ذلك او لاثبوت علته فعلى مساق قولكم لا خلاص عن احتياج ذات واجب الوجود الى الغير *

(فنقول) ليس الامر كما توهمتموه لان كل شيء انتسب الى واجب الوجود فواجب الوجود لا يخلو عن ثبوته او لاثبوته لكن ذات واجب الوجود تكون كافية اما في ثبوت ذلك الشيء او لاثبوته لها على معنى ان ما ثبت لواجب الوجود فانما ثبت لاجل ان ذاته تقتضيه وما لا يثبت فانما لا يثبت لان واجب الوجود لنفس حقيقته يدفعه *

(وبالجملة) فسلب ما يسلب عنه وثبوت ما يثبت له ليس الا لنفس حقيقته فلا يلزم توقفه على الغير واما لو لم يكن مستقلا باقتضاء ثبوت ذلك الوصف او باقتضاء سلب ذلك الوصف فلا محالة يكون متوقفا على احد الامرين اعني علة الثبوت او اللاثبوت والمتوقف على الغير ممكن فثبت ان التغير على واجب الوجود محال وهو المعنى بقولهم ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود بجميع جهاته *

(وقد تمسك بعضهم) بانه لو امكن ان تحدث لذات الباري تعالى صفة لم تكن لكان المؤثر فيها هو ذاته والقابل لها هو ذاته وذلك محال وقد عرفت ضعف هذه الحجة *

(وقد تمسكوا ايضا) بان كل صفة تحصل لواجب الوجود فالمبدأ لها اما ذات واجب الوجود او ما يستند اليه وكيف ما كان فيلزم من امتناع تغير ذاته امتناع تغير لوازمه القريبة والبعيدة فاذاً يمتنع التغير عليه (وهو ضعيف) لان للسائل ان يقول هذا باطل بالحوادث المحسوسة فانها متغيرة مع استنادها الى ذات

واجب الوجود امابغير واسطة اوبو اسطة فلم لايجوزان يكون هاهنا كذلك *

(و قد تمسكوا ايضا) بان كل ما يصح عليه التغير فانه قبل و قوع ذلك التغير يكون بالقوة متغيرا وواجب الوجود يستحيل ان يكون بالقوة متغيرا

(وهذه الحجة) لفظية لان المراد بالقوة هي الامكان (فنقول) لم لايجوزان يكون واجب الوجود واجبافي ذاته و ممكنافى بعض صفاته وعلى هذا التفسير (١) قد زال التناقض *

﴿ الفصل السادس فى انه سبحانه و تعالى ليس بعرض ﴾

(الفصل السادس فى انه سبحانه و تعالى ليس بعرض)

(لان العرض) محتاج الى الموضوع ولاشئ من المحتاج بواجب وليس ايضا صورة لهذا المعنى *

(فان قيل) لم لايجوز ان يكون غير محتاج الى الحلول فى المحل ولكنه يصح عليه الحلول *

(قلنا) لمامضى ان كل مايصح عليه الحلول يجب عليه الحلول ولانه امان يحل فى الاجسام اوفي غير الاجسام (والاول) يلزم منه انقسامه تبعا لانقسامها وذلك محال (والثانى) محال لانه اذا كانت ذاته غنية عن ذلك الشئ الذى فرض محلالها لم يكن حلول احدهما في الآخر اولى من حلول الآخر فيه فامان يحل كل واحد منهما فى الآخر وهو محال اولا يحل احدهما فى الآخر وهو المطلوب *

(واقول) لو ثبت القول بالهيولى فهو تعالى ليس بهيولى لانها متقومة بالصورة محتاجة اليها فلا تكون واجبة الوجود لذاتها (وليس قابلا للعدم) لان واجب الوجود هو الذى لا تكون حقيقته قابلة للعدم اذ لو كانت قابلة للعدم وهي ايضا قابلة للوجود فحينئذ يكون واجب الوجود ممكنا هذا خلف واذا لم تكن

(١) التعبير ١٢

حقيقته قابلة للعدم استحال عليها العدم (وايضا) فلان عدمه لما تجدد بعد مالم يكن فلا بد وان يكون له سبب فاما ان يكون لعدم ما كان محتاجا الى وجوده او لوجود ما كان محتاجا الى عدمه *

(والاول) باطل لوجهين (اما اولا) فلاستحالة احتياج الواجب لذاته فى وجوده الى غيره *

(واما ثانيا) فلان الكلام في عدم ذلك الشرط كالكلام فى عدمه *

(والثانى) ايضا باطل لان ذلك الذى حدث يستدعي سببا والاسباب مستندة في سلسلتها الى واجب الوجود فاذاً وجود ذلك الحادث محتاج الى وجود واجب الوجود فيستحيل ان يكون مؤثرا في عدمه والا لكان مؤثرا فى عدم مايلزم من عدمه فيكون مؤثرا فى عدم نفسه (وايضا) فلان عدمه لما تجدد بعدما لم يكن فلابد وان يكون لذلك العدم سبب فكان وجوده محتاجا الى عدم ذلك السبب للعدم والمحتاج الى الغير ممكن فيكون الواجب ممكنا هذا خلف *

(واما الذين) يعتقدون ان وجوده عين ماهيته فانه يمكنهم ان يذكروا حجة اخرى وهى ان الممكنات اذا شرط فيها الوجود لم تكن قابلة للعدم فان السواد بشرط كونه موجودا يستحيل ان يكون قابلا للعدم فاذا كانت الممكنات القابلة للعدم متى شرط فيها الوجود خرجت عن قبول العدم فالذى لا اعتبار لحقيقته الا الوجود كيف يكون قابلا للعدم *

(واقول) ليس له ضد لانه ان عنى بالضد ما يؤثر في عدمه فقد بينا ان العدم عليه محال وان عنى به مالا يجتمعان في المحل اوفي الموضوع فقد بينا انه ليس له محل ولا موضوع *

(وايضا) ليس له ند لانه لا مثل له ولا يمكن ان يتحد بغيره لوجهين *

(اما اولا) فلان الاتحاد في نفسه غير معقول على ما سلف *

(واما ثانيا) فلانه يوجب صحة العدم والحدوث عليه وذلك محال *

(وليس) له جنس ولا فصل ولا حد لذاته لبرأته عن التكثر *

(واقول انه) لا يجوز ان يكون موصوفا باللون والطعم والرائحة لان اللون عبارة عن هذه الهيئة المحسوسة بالبصر المختصة بالجسم ذي الوضع فان كان له لون فذلك ان امكن ان يحس بالبصر وجب ان يحس في جهة مخصوصة ووضع مخصوص فتكون ذاته مخصوصة بالجهة وموصوفة بالوضع وذلك محال وان لم يمكن ان يحس بالبصر كان وقوع اسم اللون عليه وعلى ما نعقله من اللون باشتراك الاسم ويرجع حاصل المطالبة الى المطالبة بنفي صفة غير معقولة وذلك مما لا يمكن اقامة البرهان على نفيها ولا على اثباتها فان كل تصديق فلابد فيه من تصور الطرفين وهكذا الكلام في نفي (الشهوة) (والنفرة) وسائر ما يعدم من الصفات وبالله التوفيق *

(الباب الثاني) (الفصل الاول في انه سبحانه وتعالى عالم بذاته وبالكليات)

(الباب الثاني)

(في احصاء صفاته تعالى * وفيه عشرة فصول)

(الفصل الاول في انه سبحانه وتعالى عالم بذاته وبالكليات)

(وعليه) برهانان (الاول) انا بينا انه ليس بجسم ولا جسماني فيكون مجرد الذات وقد بينا في باب العلم ان كل مجرد فانه يكون عاقلا لذاته فالباري اذاً عاقل لذاته ثم بينا ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وذات الباري تعالى علة لوجود جميع الممكنات لما ثبت انه ليس في الوجود الا واجب وجود واحد فاذاً يلزم من علمه بذاته علمه بسائر الممكنات *

(البرهان

(البرهان الثاني) ان كل مجرد على ما بينا فانه يمكنه ان تقارنه سائر المجردات فكل ما يمكن في حق الباري تعالى فهو واجب فاذاً الباري يجب ان تقارن ذاته سائر الماهيات فهو اذاً عالم بجميع الماهيات التي تغايره والعالم بغيره يمكنه ان يعلم ذاته فالباري يمكنه ان يعلم ذاته وما يمكن في حقه فهو واجب فالباري واجب ان يكون عالما بذاته وبكل المعلومات الكلية *

(وهذه البراهين) قد مضى تقريرها ويجب علينا في هذا الموضع ان نجيب عن الشبهتين المذكورتين في انكار عالمية الباري تعالى *

(احتج) من انكر كونه تعالى عالما بذاته بامرين (الاول) قد ثبت ان التعقل عبارة عن حضور ماهية المعقول عند العاقل فلو كان الباري تعالى عالما بذاته لكان تعقله لذاته اما نفس حضور ذاته عند ذاته او حضور صورة اخرى مساوية لذاته في ذاته والقسمان باطلان لوجهين *

(اما اولا) فلان التعقل حالة اضافية لا يمكن تقررها الا بين اثنين

(واما ثانيا) فلان تعقله لذاته لو كان نفس ذاته لكان العالم بذاته عالما بكونه عاقلا لذاته ولكانت الدلالة على احدهما دلالة على الآخر وبطلان التالي يشهد ببطلان المقدم *

(واما الثاني) وهو ان يكون تعقله لذاته عبارة عن حضور صورة مساوية لذاته في ذاته فذلك محال لاستحالة الجمع بين المثلين فثبت ان القول بكونه عاقلا لذاته يفضي الى القسمين الباطلين فيكون ذلك باطلا واذا استحال ان يعقل ذاته استحال ان يعقل غيره لانه لو عقل غيره لصح منه ان يعقل انه يعقل غيره وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته لكن التالي محال فالمقدم مثله *

(فالجواب) ان هذه الشبهة منقوضة لعلمنا بانفسنا فان ما ذكرتموه قائم

هاهنا مع انا نعقل انفسنا فبطل ماذكروه *

(ثم نقول) قد بينا في باب العلم ان العلم والادراك والشعور ليس عبارة عن حضور صورة المدرك في المدرك بل عن اضافة مخصوصة بين المدرك والمدرك ثم ان تلك الاضافة قد تكون محتاجة الى انطباع ماهية المدرك في المدرك وذلك عندما يكون احدهما مغائرا للآخر فانه متى كان كذلك صح من العالم ان يعلم ماهية ذلك المعلوم وان كان معدوما في الخارج فلا جرم لا بد ان تحصل تلك الماهية في نفس العالم ليقع للعالم الاضافة المسماة بالادراك اليه واما اذا كان المدرك نفس المدرك لم يكن هنا حاجة الى حصول صورة اخرى اذ من المحال ان يدرك المدرك ذاته عند ما تكون ذاته معدومة فلا جرم كان حضور ذاته كافيا في تحقق تلك النسبة *

(فهذا مأخذ الجواب) والاطناب فيه قد مضى *

(الشبهة الثانية) لو علم ذاته لصح منه ان يعلم علمه بذاته والعلم بالعلم بالذات ليس هو عين العلم بالذات لانا نجد من انفسنا تفرقة بديهية بين العلمين ولانا اذا علمنا شيئا ثم علمنا علمنا بذلك الشيء فالمعلوم بالعلم الاول هو ذلك الشيء والمعلوم بالعلم الثاني هو العلم بذلك الشيء واذا تغاير المعلومان فلابد وان يتغاير العلمان لاسيما وهذان المعلومان امران يصح ان يعلم احدهما عند الجهل بالثاني *

(واذا ثبت) ان العلم بالعلم بالذات مغائر للعلم بالذات وثبت ان الباري تعالى لو كان عالما بذاته فانه لا محالة يصح منه ان يعلم علمه بذاته وثبت ان كل ما يصح في حقه كان واجبا لاستحالة ان تخالط ذاته طبيعة القوة والامكان فاذاً ذلك العلم واجب الحصول في حقه وكذلك ايضاً العلم بالعلم بالعلم بالذات علم ثالث فيكون ايضاً واجب الحصول وهذه المراتب مما لا نهاية لها وكل واحدة

منها

منها مرتبة على الآخرى فتكون هناك علل و معلولات لا نهاية لها لا مرة واحدة بل مرارا لا نهاية لها لان هذا الاشكال يتوجه في كل واحد من الماهيات المعقولة للباري وهذا الكلام لا يختلف سواء قيل العلم حضور صورة المعقول في العاقل او قيل انه صفة حقيقية ذات اضافة او قيل انه مجرد نسبة واضافة وانه لابد وان يحصل اما صور متسلسلة او كيفيات متسلسلة او اضافات متسلسلة ولما كان ذلك محالا فما ادى اليه مثله *

(والجواب) ان هذه الاضافات لا آخر لها ولا تنقطع ولكن لها بداية فان اولها هو العلم بالذات وبعد ذلك العلم بالعلم بالذات والبرهان انما قام على وجوب تناهي الممكنات الى اول ولم يقم على وجوب تناهي الممكنات الى آخر كيف و المناسبات الحاصلة بين مراتب الاعداد الغير المتناهية غير متناهية و هي محصلة بالفعل *

(ومن القدماء) من اعترف بعلمه تعالى بذاته ومنع كونه عالما بغيره وذكر فيه ثلاث شبه *

(الاولى) انه لو عقل غيره لاستحال ان يكون عقله لغيره هو نفس ذاته لانا اذا قلنا التعقل هو حضور صورة المعقول في العاقل فالكلام ظاهر لانه يستحيل ان تكون الصورة المطابقة للماهية المعقولة المخالفة لذات الباري هي نفس ذاته واما اذا قلنا التعقل امر اضافي فالكلام فيه ايضاً ظاهر لان تلك الاضافة زائدة على ذات الباري تعالى *

(فنقول) لو كان عالما بغيره لكان علمه بذلك الغير مغائراً لذاته لاحقا لذاته وذلك محال من وجوه ثلاثة *

(الاول) ان ذلك العلم يكون ممكنا لذاته (اما اولا) فلان واجب الوجود

واحد (واما ثانيا) فلانه لو كان واجبا لذاته لم يكن صفة لغيره واذا كان ممكنا فله علة ولا علة الا ذات الله تعالى فتكون ذاته علة لذلك العلم وموصوفة به فيكون البسيط فاعلا وقابلا وذلك محال *

(الوجه الثاني) ان ذاته تكون موضوعة لذلك العلم فتكون محلا للاعراض وذلك شنيع *

(الوجه الثالث) ان كان لواجب الوجود كمال في حصول تلك الصور المعقولة في ذاته فيكون كماله بشي خارج عن ذاته وكل ما يستكمل بشي فالمستكمل احسن من المستكمل به فتلك الصورة اكمل من واجب الوجود بذاته هذا خلف (وايضاً) فاذا كانت تلك الكمالات خارجة عن ذات واجب الوجود كان الذي له في طباع ذاته وفي خاصة وجوده الامكان فتكون ذاته مخالطة للامكان والقوة هذا خلف (وايضاً) فكل ما كمالاته خارجة عن ذاته فذاته لذاته ناقصة فذات واجب الوجود ناقصة تعالى الله عن ذلك علوا كبيراً وان لم يكن لواجب الوجود كمال في حصول تلك الصورة استحال حصولها فيه *

(والجواب) اما قولهم يلزم ان يكون الشي الواحد قابلا وفاعلا فنقول واي محال يلزم منه وقد بينا ان ذلك هو الحق واما سائر الوجوه المذكورة فكلمات اقناعية ركيكة واي نقصان في اثباته تعالى عالما بكل المعلومات محيطا بها مبرأ عن نقيصة الجهل والغفلة *

(الشبهة الثانية) قالوا لو كان تعالى عالما بالكليات وهي غير متناهية لان بعض المعلومات وهو انواع العدد والاشكال لا نهاية له لزم ان يكون في ذاته كثرة غير متناهية *

(والجواب) اما ان يكون في ذاته كثرة فقد بينا ان الممتنع هو تكثر ذاته

واما كثرة لوازمه فذلك مما لم تقم حجة على امتناعها والتعويل في مثل هذه الاصول الهائلة على ما تستطيبه النفوس او تستقبحه غير ممكن واما دعواهم وقوع كثرة غير متناهية فقد اجيب عنه من وجهين *

(احدهما) ان علمه تعالى بتلك المعلومات علم واحد فانه يصح وجود علم واحد بمعلومات كثيرة ومما يدل عليه العلم المتعلق بمضادة السواد والبياض فان ذلك العلم ان لم يكن له تعلق بالسواد والبياض لم يكن له تعلق الا بالمضادة فقط وليس كلامنا في العلم المتعلق بالمضادة فقط بل في العلم المتعلق بمضادة السواد والبياض *

(فان قيل) هناك علوم اربعة علم بالسواد وعلم بالبياض وعلم بالمضادة المطلقة وعلم بانتساب المضادة اليهما *

(فنقول) هب ان هناك هذه العلوم الاربعة الا ان العلم الرابع وهو المتعلق بانتساب المضادة اليهما هل هو متعلق بهما ام لا فان لم يكن متعلقا بهما كان متعلقا بالمضادة وحدها فلم يكن هناك علم متعلق بمضادتهما *

(وبالجملة) فهذا الكلام لا ينقطع الا عند الاعتراف بتعلق ذلك العلم بهما وبالمضادة وبانتساب المضادة اليهما فيكون ذلك علما واحدا متعلقا بمعلومات عديدة *

(وليس لقائل ان يقول) هب انه يصح تعلق ذلك العلم الواحد بمعلومين لكن بشرط ان يكون المعلومان بحال لا يصح العلم باحدهما مع الجهل بالآخر وذلك مثل العلم المتعلق بمضادتهما فانه يستحيل العلم بذلك الا مع العلم بهما فلا جرم صح تعلق العلم الواحد بهما واما المعلومان اللذان يصح العلم باحدهما مع الجهل بالآخر فلم تقم الدلالة على صحة تعلق العلم الواحد بهما *

(فانا نقول) هذا الكلام يدل على ان السائل ما احاط علما بمضمون ماذكرناه لانه وان استحال ان يعلم بمضادة السواد والبياض الا مع السواد والبياض لكنه لايستحيل ان يعلم السواد مع الجهل بالبياض و بالعكس مع انهما قد صارا معلومين بعلم واحد وذلك يدل على صحة تعلق العلم الواحد بمعلومين كيف كانا واذا ثبت ذلك اندفع الاشكال *

(ولقائل ان يقول) اناقد دللنا على ان تعقل الشيء انما يكون عند ارتسام صورة مطابقة له فى ذات العاقل ومعلوم انه يستحيل ان توجد صورة تطابق ماهياتها جميع الماهيات المعقولة بل لابد لكل ماهية معقولة من صورة تطابقها على حدة واذا كان كذلك فيلزم من علمه تعالى بالاشياء تكثر تلك العلوم *

(وايضا) فهب انا قلنا ان تعقل الاشياء لايستدعى ارتسام ماهياتها في العاقل الا انه لابد فى كل حال من اضافة تحصل للقوة العاقلة مع المعقول ومن المعلوم بالضرورة ان الاضافة الى شيء غير الاضافة الى شيء آخر وكيف ما كان فان العلم بالشيء مغائر للعلم بشيء آخر لانه يصح منا ان نعتقد كون الذات عالمة باحد المعلومين عند ذهولنا عن كونها عالمة بالمعلوم الآخر ولولا ان علمها باحد المعلومين مغائر لعلمها بالمعلوم الثانى لاستحال ان نعلم كونها عالمة باحد المعلومين عند ذهولنا عن كونها عالمة بالمعلوم الثانى كما انه يستحيل ان يجتمع فينا العلم والجهل بكونها عالمة بالمعلوم المعين واذا بطلت هذه القاعدة اندفع ماذكروه من الجواب *

(وثانيهما) ان نلتزم وجود علوم غير متناهية ولا يمكنهم ان يقولوا ان نصف تلك العلوم اقل من كلها فقد تطرقت الزيادة والنقصان اليها فتكون متناهية *

(لانا بينا

(لانا بينا) ان تطرق الزيادة و النقصان لا يوجب التناهي على الاطلاق ولا يمكنهم ان يبطلوا ذلك بان تلك الكثرة اما ان يقال بانها صدرت عن ذات البارى على الترتيب السببي والمسببي فيلزم وجود علل ومعلولات لانهاية لها اولا على الترتيب السببي والمسببي فيلزم ان يصدر عن الواحد اكثر من الواحد لانا نلتزم ذلك وهو الحق الذى لامحيص عنه *

(الشبهة الثالثة) قالوا ما لانهاية له يستحيل ان يخرج عنه شيء وما لايخرج عنه شيء يستحيل ان تميز عن شيء غيره لانه لايوجد شيء خارج عنه حتى يتميز ذلك عن ذلك الخارج فاذاً ما لانهاية له فانه لا يتميز عن غيره وكل معلوم فانه متميز عن غيره فاذاً مالانهاية له غير معلوم *

(والجواب) انه فرق بين ان يعلم ذات الشيء وان يعلم تميزه عن غيره فان العلم بذات الشيء قد لا يتوقف على العلم بغيره والعلم بتميز الشيء عن غيره يتوقف لامحالة على العلم بغيره ونحن نساعد على انه يستحيل ان يعلم تميز جميع المعلومات عن غيره لانه لا يعلم تميز جميع المعلومات عن غيره الا اذا علم ذلك الغير وحينئذ يكون ذلك الغير احد اجزاء ذلك المجموع لا انه خارج عنه ولكن لايلزم من استحالة العلم بتميز جميع المعلومات عن غيره استحالة العلم بجميع المعلومات لما بينا من امكان انفكاك احدهما عن الآخر وبالله التوفيق *

(الفصل الثاني في علمه سبحانه وتعالى بالجزئيات)

(الفصل الثاني في علمه سبحانه وتعالى بالجزئيات)

(اكثر المتقدمين) و المتأخرين من الفلاسفة انكروا ذلك و اثبته الشيخ ابو البركات البغدادى ولابد من تفصيل مذاهب الفلاسفة اولا *

(فنقول) اللائق باصولهم ان يقال الامور على اربعة اقسام لانها اما ان لا تكون متشكلة ولا متغيرة واما ان تكون متشكلة لامتغيرة واما ان تكون

متغيرة لا مشكلة واما ان تكون مشكله ومتغيرة *

(فاما التى) لا تكون مشكلة ولا متغيرة فانه تعالى عالم بجميع ذلك سواء كان ذلك كليا اوجزئيا وكيف يمكن اطلاق القول بانه تعالى لا يعلم الجزئيات مع اتفاق الاكثرين منهم على علمه تعالى بذاته المخصوصة مع ان ذاته ليست بكلية لان الكلي لا وجود له في الاعيان وكذلك عالم بالعقل الاول الذى هو معلوله وكذلك سائر العقول *

(و اما المشكلة) الغير المتغيرة فهى الاجرام الفلكية فان مقاديرها واشكالها باقية مصونة عن انحاء التغيرات فهى غير معلومة باشخاصها للبارى تعالى عند الفلاسفة لا لانه يلزم من ادراكها وقوع التغير في العلم بل لان ادراك الجسمانيات لا يكون الا بآلة جسمانية *

(واما المتغيرة) الغير المشكلة فذلك مثل الصور والاعراض الحادثة والنفوس الناطقة فانها غير معقولة لا لان تعقلها يحوج الى آلة جسمانية بل لانها لما كانت متغيرة يلزم من تغيرها تغير العلم بها وذلك على الله تعالى محال *

(واما المشكلة) المتغيرة فهى مثل الاجسام الكائنة الفاسدة فهى مما يمتنع كون البارى مدركالها (لوجهين) اعنى (لزوم التغير) (والحاجة الى الآلة الجسمانية)

(واذ ذكرنا) هذا التفصيل اللائق باصولهم فلنشرع في تحقيق هذا المأخذ *

(احتجوا) على امتناع كونه تعالى عالما بالجزئيات بحجج قالوا لو كان البارى تعالى عالما بان زيدا في الدار فاذا خرج زيد عن الدار فلا يخلو اما ان يبقى علمه المتعلق بانه في الدار كما كان اولا يبقى *

(ومحال) ان يبقى لوجهين (اما اولا) فلانه لو كان معتقدا لكونه في الدار بعد خروجه عنها كان ذلك الاعتقاد جهلا والجهل على الله تعالى محال *

(واما

(واما ثانيا) فلان ذلك يوجب التغير لان ذلك الاعتقاد كان علما قبل خروجه عن الدار وصار جهلا بعد خروجه عنها وان لم يبق ذلك الاعتقاد بل حصل عقبه اعتقاد آخر فقد وقع التغير في العلم وذلك على الله تعالى محال *

(والاعتراض) عليه من وجهين (الاول) لم لا يجوز ان يقال العلم بان زيدا سيخرج عن الدار هو العلم بخروجه عنها عند حصول ذلك الخروج *

(ويدل عليه) امران (الاول) لو تغير علمه بتغير المعلومات لكثر بتكثرها والتالى باطل فالمقدم مثله (الثانى) ان علمه علة المعلومات ولا شئ من العلل يتغير بتغير المعلول فاذاً علمه لا يتغير بتغير المعلومات *

(الثانى) ان يلتزم هذا التغير ويجوز ان يحدث لذات الله تعالى احكام متجددة بحسب تجدد الحوادث الزمانية ولا نقول بان وجود تلك الحوادث يوجب حصول تلك الاحكام (بل نقول) ان ذاته سبحانه وتعالى مقتضية لحصول تلك الاحكام وتجدد الحوادث بشرط تجدد تلك الاشياء الزمانية *

(والجواب) قد بينا في كتاب العلم انه يستحيل ان يكون العلم بان زيدا سيخرج علما بخروجه عند خروجه *

(واما حديث) تكثر العلم بتكثر المعلومات فقد مضى القول فيه *

(واما ان علمه) علة المعلوم فلا يتغير بتغيره (فنقول) ان عنيتم به ان تغير المعلول لا يكون علة لتغير العلة فهو حق وان عنيتم به انه قد يتغير المعلول عند ما تكون العلة باقية كما كانت من غير تغير فذلك محال لان المعلول لو تغير عند ما لا تكون العلة متغيرة لكانت نسبة تلك العلة الى وجود ذلك المعلول وعدمه نسبة واحدة وما كان كذلك لا يصلح ان يكون علة بل الحق ان عدم المعلول او تغيره يستحيل ان يحصل الا عند عدم العلة او تغيرها لا على ان يكون

عدم المعلول اوتغيره علة لعدم العلة اوتغيرها بل على ان يكون كاشفا عن ذلك و دليلا عليه *

(واما ان علمه(١)) علة المعلومات (فنقول) العلم المتعلق بالشخص المعين يستحيل ان يكون علة لذلك الشخص لان العلم بالشخص تابع لوجود الشخص والتابع لا يكون علة للشيء بل العلم بالماهية الكلية ربما يقال انه علة لوجود المعلول واما الدلالة على امتناع وقوع التغير فقد سبقت *

(الحجة الثانية) قالوا ثبت في كتاب النفس ان ادراك المشكلات والجسمانيات لا يكون الا بآلة جسمانية فلو كان البارى تعالى مدركا لها لكان جسما اوجسمانيا وذلك محال *

(ولقائل ان يقول) انا قد بينا فى كتاب النفس بالادلة القاطعة ان الشيء المجرد يمكنه ادراك المشكلات والجسمانيات فبطل ما ذكروه *

(الحجة الثالثة) قالوا علم البارى تعالى بالجزئيات اما ان يكون تبعا لوجود الجزئيات واما ان يكون تبعا لعلمه باسباب تلك الجزئيات والقسم الاول ينقسم الى قسمين (فانه اما ان يكون) علمه بتلك الجزئيا من مقومات ذاته اومن لوازم ذاته وكيف كان فان ذاته الواجبة تكون متوقفة على السبب المقتضى لوجود تلك العلوم لانا قد بينا ان كل ما تعرض له صفة مستفادة من الغير فانه يكون ممكنا فى ذاته فيلزم ان يكون واجب الوجود لذاته ممكنا لذاته هذا خلف *

(واما القسم الثانى)وهو ان يكون المقتضى لتعلقه بالجزئيات تعلقه لاسبابها فهذا ايضا باطل لان الشيء اذا عرف بسببه كان ذلك لا محالة كليا فانك اذا عرفت ان السبب الفلانى اذا حضر فى وقت كذا في محل كذا بشرط كذا فانه يجب ان يحدث المعلول الفلانى بشرط كذا وكذا فهذه التقييدات وان

(١) هكذا في الاصول وهو كلام مكرر كما لا يخفى ١٢

افادت

افادت تخصيصاً الا انها لا تفيد شخصية ولذلك فان المعقول لا تأبي من حمل ذلك المقيد بتلك القيود على كثيرين فظاهر انه يمتنع ان يكون العلم بالعلل مقتضيا للعلم بالمعلولات من حيث كونها زمانية *

(واعترض الشيخ ابو البركات)فقال قولكم لو كان علمه بالاشياء مستفادا من الاشياء لكان لغيره مدخل في تتميم ذاته *

(وهذا منقوض) بكونه فاعلا فان فاعليته انما تتم بصدور الفعل فيجب ان يكون لفعله مدخل في تتميم ذاته وذلك باطل فيلزم منه نفى كونه فاعلا وكما ان هذا الكلام باطل فكذلك ما قالوه *

(ويمكن ان يجاب عنه) فيقال اتصاف ذاته بالفاعلية لا يتوقف على وجود الفعل لان وجود الفعل يتوقف على كونه فاعلا فلو توقفت فاعليته على وجود الفعل لزم الدور بل هو لذاته موصوف بالفاعلية والفعل يتبع تلك الفاعلية فوزانه هاهنا ان يجعل المعلوم تبعا للعلم لا ان يجعل العلم تبعا للمعلوم *

(ولو قلتم) ذلك لكان ذلك هو القسم الثانى وهو ان يكون علمه بالاشياء متقدما على الاشياء ولا يكون مشروطا بحصولها ومتى قلتم ذلك لزم ان يكون علمه بالاشياء من لوازم ذاته التى هى علة للاشياء وقد بينا ان هذا العلم يمتنع ان يكون متعلقا بالاشياء من حيث انها تكون زمانية متغيرة *

(ويمكن ان يعترض) على اصل الحجة فيقال من اثبت العلم بالزمانيات زعم ان العلم بحصولها تقتضيه الذات بشرط حصول تلك المعلومات فان عنيتم بقولكم يلزم ان يكون لهذه المعلومات مدخل في تتميم ذاته ذلك فلم قلتم ان ذلك محال فان النزاع ما وقع الا فيه *

(الحجة الرابعة) قالوا البارى تعالى لو كان مدركا للجزئيات لكان ذلك متبعا له

لانه يكون دائماً منتقلا من مدرك الى مدرك و ذلك الانتقال يوجب الكلال والملال فان الانسان اذا واظب على الفكر يتأذى به بل انما يستريح عند الاعراض عن تلك الافكار فالبارى لو كان مدركا للمتغيرات لكان دائما في ذلك الانتقال *

(واعترض ابو البركات) البغدادى صاحب المعتبر على هذه الحجة فقال انهم جعلوا الحركة السرمدية لاجرام الافلاك لذة وسعادة لها لكونها ملائمة لجواهرها غير منافرة عنها فلم لايجوز ها هنا ان يكون الانتقال من معقول الى معقول لذيذا ايضا *

(وذكر الشيخ) في كتاب (الانصاف) معترضا على ارسطو في هذه الحجة فقال انه ادعى هاهنا ان تتابع التعقلات متعب ولعله نسى نفسه حيث قال في العقل الهيولانى انه يزداد بالتعقل قوة ولا يتعب في جوهره بل انما يتعب بسبب كلال الآلة وايضا فليس اذا استكمل الشيء وجب ان يكل ويتعب وانما التعب هو اذى بسبب خروج عن الحالة الطبيعية وانما يكون ذلك اذا كانت الحركات المتوالية مضادة لمطلوب الطبيعة فاما الشيء اللذيذ والملائم المحض الذى ليس فيه منافاة بوجه فلم يجب ان يكون تكرره متعبا فهذا جملة كلام الشيخ على هذه الحجة *

(الحجة الخامسة) قالوا ادراك الجزئيات المتغيرة نقص لكون ذلك داخلا في التغير الذى هو مخالطة ما بالقوة والنقص على واجب الوجود محال *

(واعلم) ان ركالة هذه الحجة اظهر من ان يحتاج فيه الى التطويل فهذه ادلة نفاة العلم بالجزئيات *

(واما المثبتون) فانهم يحتجون بامور ثلاثة (الاول) وهو الاقوى انا نرى

 مواد

مواد الحيوانات مثل المني ودم الطمث اجساما متشابهة الاجزاء ومتشابهة الامتزاج ثم انه يتكون عنها حيوان مركب من اجسام مختلفة الطبائع متباينة الاوضاع والجهات ومن المعلوم ان القوة الواحدة الطبيعية في المادة الواحدة لا تفعل الا فعلا واحدا ومن هذا حكمت الحكماء بان شكل البسيط هو الكرة *

(وقول من يقول) المني وان كان متشابه الاجزاء في الحس الا انه مختلف الاجزاء في الحقيقة لا يدفع هذه الحجة *

(لانا نقول) هب ان اختلاف الاعضاء لاختلاف المواد فما السبب المقتضى لتشكل كل عضو بشكل مخصوص (ثم) ما السبب لترتيب الاعضاء وتجاورها على احسن ترتيب واكمل وضع بحيث عجزت العقول السليمة عن احصاء منافع ذلك الترتيب فظاهر عند ذوى العقول السليمة انه لا يمكن استناد ذلك الى اختلاف المواد ولا الى قوة طبيعية عديمة الشعور بآثارها وافعالها ولا الى النفس التى للواحد منا فان نفوسنا عند ما تصير اكمل واقوى ربما لا تحيط بهيئة الاعضاء وتركيبها ومنافعها بعد اتعاب الخاطر في التعلم والاستعانة بمقالات المتقدمين الا بالقليل ولا تقدر على ان تتصرف في هذا البدن تصرفا قليلا فضلا عن الكثير فكيف يخطر ببال العاقل انها عندما كانت في غاية الضعف ونهاية الغفلة فعلت هذا البدن العجيب التركيب مع ما فيه من المنافع والكمال فظاهر بين ان هذا التركيب لا يصدر الا عن فاعل حكيم قادر على الكمال عالم بالكليات والجزئيات *

(فهذا تقرير هذه الحجة) وهى قوية جدا ولكن عليها اشكالان *

(الاول) ان يقال هب ان فاعل هذه الابدان ومركبها حكيم عالم بالجزئيات لكن لم قلتم ان ذلك هو المبدأ الاول فلم لا يجوز ان يكون المبدأ الاول

موجبا وجود شيء و ذلك الشيء يكون عالما بالجزئيات ويكون حكيما ويكون هو المركب لابدان الحيوانات وان لم يكن المبدأ الاول كذلك *

﴿ ولا يعجبنى ﴾ في دفع هذا ما يقوله صاحب المعتبر من ان كل كمال يحصل لشيء من علته فان ذلك الكمال بتلك العلة اولى فاذا كان معلول المبدأ الاول حكيما عالما فلان يكون المبدأ الاول كذلك كان اولى *

﴿ لانا قدبينا ﴾ في باب العلة انه ليس اذا اوجبت العلة امراً وجب ان تكون تلك العلة موصوفة بذلك الامر فالحركة تسخن ولا تسخن والشمس تسود وجه القصار ولا تسود بل المبادى المفارقة هى الاسباب لوجود الجواهر والاعراض مع انها ليست جواهر ولا اعراض واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان تكون الذات الواجبة علة لوجود موجود عالم بالجزئيات وان لم تكن الذات الواجبة موصوفة بذلك *

﴿ وغاية ما يمكن ان يقال ﴾ في الجواب عن اصل السؤال انه لا دليل على استحالة كون واجب الوجود عالما بالجزئيات ولا دليل على ثبوت موجود يكون معلولا لواجب الوجود ويكون مركبا لبدن الحيوانات فالاولى ان يحكم بان مركب الابدان هو البارى تعالى لا معلوله اخذا بالمقطوع ونفيا للمشكوك ولكن الاخذ بالاولى مما لا يليق بالقطعيات *

﴿ الاشكال الثاني ﴾ ان يقال ان الفاعل لما رتب الاعضاء على وجه مخصوص وشكلها بشكل مخصوص فاما ان تكون نسبة الجسم الذى تشكل بشكل مخصوص الى ذلك الشكل كنسبته الى سائر الاشكال اولا تكون كذلك بل ذلك الجسم له خصوصية باعتبارها كان ذلك الشكل اولى من سائر الاشكال فان كان الاول فاذا خصصه الفاعل بشكل معين دون سائر الاشكال لم يكن

لذلك

لذلك التخصيص سبب فيكون الجائز قد وقع لا عن سبب هذا خلف *

﴿ وايضا ﴾ اذا جاز ذلك جاز ان يقال بان القوة الطبيعية العديمة الشعور وان كان نسبتها الى جميع الاشكال نسبة واحدة الا انه صدر عنها شكل معين دون سائر الاشكال لا بسبب واما ان كان الجسم الذى وقع على شكل معين فيه خاصية باعتبارها كان ذلك الشكل به اولى فذلك اعتراف بان اختصاص الجسم بالشكل المعين امر عائد الى اختلاف المواد واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال الفاعل لهذه الصور قوة عديمة الشعور وانما اختلفت آثارها لاختلاف حال القابل وايضا فالاعضاء الواقعة على هذا الترتيب اما ان تكون نسبتها الى هذا الترتيب كنسبتها الى سائر الترتيبات اولا تكون فان كان الاول فقد وقع الممكن لا عن سبب *

﴿ ثم ﴾ اذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان تكون القوة العديمة الشعور يصدر عنها ترتيب لا عن سبب وان كان لتلك الاعضاء خاصية باعتبارها كان هذا الترتيب اولى بها من سائر الترتيبات كان ذلك اعترافا بان وقوع هذا الترتيب لا لاجل الفاعل بل لاجل ان هذه الاعضاء قابلة لهذا الترتيب دون سائر الترتيبات واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال المرتب قوة عديمة الشعور وانما صدر عنها هذا الترتيب دون غيره لان القابل ما كان قابلا الا له *

﴿ و يمكن ان يجاب ﴾ بان السبب فى وقوع التشكلات المخصوصة للاعضاء والترتيب المخصوص علم الفاعل بان كمال حال ذلك الحيوان انما يحصل من ذلك الترتيب والتشكيل لان الجسم الذى تشكل بشكل القلب كان يمكن ان يتشكل بشكل آخر الا ان ذلك الشكل ما كان ملائما لكمال حال الحيوان فالشكل المعين انما ترجح على غيره لكونه هو الملائم لحال الحيوان واذا كان

المرجح لشكل على شكل و ترتيب على ترتيب هو رعاية حال كمال الحيوان ومعلوم ان هذه الرعاية لاتأتى الا من عالم لا جرم وجب ان يكون مركبه الا بد ان عالما حكيما الا ان هذا يقتضى اشكالين *

(احدهما) ان ذلك يقتضى ان يكون للبارى تعالى في فعله غرض وذلك محال على ماسيأتى الكلام فيه *

(الثانى) انه اذا كان ترجيح الفاعل شكلا على شكل وترتيبا على ترتيب لاجل رعاية كمال حال الحيوان لزم ان تكون رعاية كمال حال الحيوان علة مرجحة لفاعلية الفاعل ولو كان كذلك لكان لا يصدر عن الفاعل الا مايكون كمالا لحال الحيوان وليس الامر كذلك فانا نراه كثيرا في الآلام والاوجاع والنقائص والآفات فدل ذلك على ان رعاية كمال حال الحيوان ليست صالحة لترجيح كون الفاعل فاعلا لشكل دون شكل وترتيب دون ترتيب *

(وقد التزم جالينوس) بسبب هذا الاشكال انه متى لم يحصل كمال حال الحيوان فانما لم يحصل لعدم مطاوعة المادة لا لان الفاعل ما كان مريدا له فهذا ما في هذه الحجة من المباحث *

(الامر الثانى) قالوا ان الحقيقة اذا تشخصت فلابد لذلك التشخص من علة والعلل باسرها منتهية الى واجب الوجود فيلزم من علم واجب الوجود بذاته علمه بما هو علة لذلك التشخص من حيث انه هو واذا كان كذلك وجب ان يصير ذلك التشخص من حيث هو هو معلوما *

(فان قيل) التشخص اذا صار معلوما باسبابه فانه يكون كليا لما عرفت ان الماهية وان اعتبر فيها الف قيد فانها لا تخرج عن كونها كلية *

(فنقول)لاشك ان للتشخص وحدة وتعينا بحيث اذا اعتبر ذلك يكون

نفس

نفس تصوره مانعا عن وقوع الشركة فيه وذلك التعين والتشخص يستدعى سببا يقتضيه وينتهى عند الصعود الى واجب الوجود فيكون علمه بذاته موجبا لعلمه بذلك التعين *

(وبالجملة) فلا كلام في ان علمه بذاته يوجب العلم بالاشخاص من حيث هى كلية لكنا ندعى مع ذلك ان علمه بذاته يوجب العلم بتلك الاشخاص من حيث يكون نفس تصورها مانعا لوقوع الشركة فيه فانها من حيث هى كذلك لاشك انها مستندة الى البارى تعالى والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول *

(و لقائل ان يقول) كل ما يعرف بعلته ويكون العلم بعلته ممتنع التغير كان العلم بذلك المعلول ايضاً ممتنع التغير اذ لو جاز تغير العلم بالمعلول عند بقاء العلم بالعلة كانت نسبة العلم بالعلة الى وجود العلم بالمعلول والى عدمه على السواء وكل ما كان كذلك فانه لا يكون علة فاذاً العلم بالعلة لا يكون علة للعلم بالمعلول وقد فرض كذلك هذا خلف ولما كان العلم بالزمانيات من حيث هى كذلك في معرض التغير والزوال استحال ان يكون ذلك معلوما بعلم واجب الوجود بذاته الذى لا يتغير *

(الامر الثالث) انه لو لم يكن واجب الوجود عالما بالجزئيات لكان ناقصا والنقص عليه محال فهذه الحجة حجة خطابية لا يجوز التعويل عليها فى القطعيات فهذا حاصل ما قيل فى هذه المسئلة *

(الفصل الثالث في شرح ارادته تعالى)

﴿ الفصل الثالث فى شرح ارادته تعالى ﴾

(قالت الحكماء) لا يجوز ان يكون صدور الممكنات عن البارى تعالى لاجل قصد منه الى ايجادها او غرض له فى ذلك *

(واحتجوا) عليه بامور (الاول) ان واجب الوجود يمتنع ان يكون طالبا

لكمال يعود اليه وكل مريد وقاصد فهو طالب لكمال يعود اليه فواجب الوجود يستحيل ان يكون مريدا وقاصدا *

(اما بيان) ان واجب الوجود يمتنع ان يكون طالبا لكمال يعود اليه فلوجوه (الاول) ماذكره في الاشارات من ان كل ما يكون كذلك كان ناقصا وكان فقيرا ومحتاجا الى كسب *

(ولقائل ان يقول) المعنى بقولكم انه ناقص وانه فقير ومحتاج الى كسب هو انه طالب لحصول حالة غير حاصلة في الحال وهذا هو نفس المطلوب فدعوى امتناعه دعوى امتناع المطلوب ويكون ذلك استدلالا على الشيء بنفسه *

(الثاني) انه كامل لذاته فيكون كل الكمالات حاصلة له فيستحيل منه طلب شيء من الكمالات *

(ولقائل ان يقول) لو ثبت ان كل الكمالات ذاتي له لكان المقصود حاصلا لكن النزاع ليس الا فيه *

(الثالث) ان كل وجود سواه وكل كمال وجود سواه فانما يحصل منه فلو حصل كماله من غيره لزم الدور *

(ولقائل ان يقول) لم لا يجوز ان تكون له كمالات ذاتية هي اسباب لوجود الممكنات وكمالاتها ثم ان الممكنات لا تكون اسبابا لتلك الكمالات حتى يلزم الدور بل لانواع اخر من الكمالات فحينئذ لا يلزم الدور *

(الرابع) وهو العمدة انه لو استفاد صفة من غيره لزم ان يكون في ذاته ممكن الوجود ويحتج عليه بما ذكرناه في باب نفي التغير *

(واما بيان) ان كل مريد فهو طالب لكمال يعود اليه فذلك لان وجود ذلك المراد اما ان يكون راجحا بالنسبة الى ذلك المريد على عدمه او لا يكون

فان

فان لم يكن وجوده راجحا بالنسبة الى المريد من عدمه كان ترجح ارادة الوجود على ارادة العدم لا عن سبب فيكون الممكن واقعا لا عن سبب هذا محال وان كان وجود المراد راجحا بالنسبة الى المريد من عدمه فلا شك ان ذلك الرجحان والاولوية حاصلة لذلك المريد بسبب ذلك الفعل ولولاه لما حصلت تلك الاولوية فثبت ان كل مريد فهو طالب للكمال *

(فان قال قائل) انا قد نفعل افعالا بلا غرض ولا يكون لنا فيها نفع كالاحسان الى الناس من دون ان يكون لنا فيه فائدة وايضا فان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان من كل الوجوه فانه يختار احدهما على الآخر لا لسبب وكذلك المخير بين اكل الرغيفين المتماثلين من كل الوجوه عند اشتداد حاجته الى احدهما فانه يختار احدهما دون الآخر لا عن سبب وكذلك النائم ينقلب من احد جنبيه على الآخر لا عن سبب وكذلك العابث بلحيته لا يكون له في ذلك غرض بل لا يكون في العبث بشعرة معينة دون غيرها غرض مرجح *

(فالجواب) انه اما الاحسان فالغرض فيه حسن الاسم او الثواب او التخلص عن الرقية المؤلمة المتخيلة في الخيال وكل ذلك مما يجلب نفعا او يدفع ضررا وهو في حق واجب الوجود محال (واما سائر) الصور فلابد وان يفرض هناك مرجح اما عقلي او ظني او خيالي وان لم يكن شيء من ذلك فلابد وان يكون السبب في تعيين تلك الارادة دون غيرها شيئا من التشكلات السماوية والحركات العلوية وتكون تلك الارادة ضرورية جبرية فان لم يوجد شيء من ذلك استحال ترجح احد الطرفين على الآخر ومتى بقي على التساوي استحال وقوعه *

(الثاني) قالوا كل من فعل فعلا لغرض شيء آخر كان ذلك الفاعل اخس من

الشيء الذي فعل ذلك الفعل لاجله مثل الخادم فان فعله لما كان لغرض المخدوم لا جرم كان اخس من المخدوم فلو فعل البارى تعالى فعلا لاجل صلاح غيره لكان ذلك الغير اشرف منه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا *

(ثم سألوا) انفسهم وقالوا ان هذا يقتضى ان يكون الراعى اخس من الغنم وان يكون النبيء اخس من الامة *

(واجابوا عنه) بان التزموا ان الراعى من حيث انه راع اخس من الغنم والنبيء من حيث انه مبعوث الى الخلق لاصلاحهم اقل درجة من الخلق ثم الراعى له جهة اخرى غير كونه راعيا وهي الانسانية وهو باعتبارها اشرف من الغنم والنبيء ايضا له جهات اخر وراء كونه رسولا وهو باعتبارها اشرف من الامة فهذا ما قالوه *

(وانا اتعجب) من الشيخ انه كيف يستجيز استعمال امثال هذه الحجة مع انه هو الذى يقول في منطق الشفاء اذا رأيت الرجل يقول هذا خسيس وهذا شريف فاعلم انه خلط وذكر فى المباحث ان الرجل العلمي لا يلتفت الى كون هذا خسيسا وذلك شريفا وانما ذلك اليق بالخطابة واذا كان هذا كلامه فكيف عول عليه في بيان ان العالى لا يفعل لاجل السافل شيئا مع ان ذلك اولى المطالب بالتحقيق *

(الثالث) قالوا القصد الى التكوين مشروط بالعلم بالجزئيات وذلك على الله تعالى محال فكذلك القصد الى التكوين *

(الرابع) هو انه اذا اراد شيئا معينا دون غيره فاما ان تكون ارادته لذلك الشيء واجبة اولا تكون فان لم تكن واجبة احتاجت الى سبب ولا يتسلسل بل لا بد من مقطع وذلك المقطع اما ارادة واجبة او موجب غير الارادة فان

كان المقطع موجبا غير الارادة كانت فاعلية البارى تعالى بالايجاب لا بالارادة وان كان المقطع ارادة واجبة (فنقول) وجوب تلك الارادة اما ان يكون لذاتها وهو محال لان الارادة صفة والصفات لا تكون واجبة بذاتها واما ان يكون لاجل المراد وذلك يكون على وجهين *

(احدهما) ان يقال ان وجود المراد يقتضى وجود الارادة وذلك محال لانا فرضنا ان وجود الارادة يقتضى وجود المراد فلو اقتضى وجود المراد وجود الارادة لزم الدور *

(وثانيهما) ان يقال ان تصور ذلك المراد يقتضى وجود الارادة وهذا ايضا على وجهين فانه اما ان يكون تصور الحقيقة يقتضى ارادة وجودها لا بشرط كونها مصلحة او بشرط كونها مصلحة *

(والاول) يقتضى دوام ارادة وجود ذلك الشيء وايضاً فلا يكون ذلك الشيء بالمرادية اولى من ضده لان حقيقة كل واحد منهما قد يصلح لان يكون مرادا فى الجملة فاذا لم تعتبر المصلحة فكيف يترجح احدهما في المرادية على الآخر *

(والثانى) يقتضى ان يكون تصور المصلحة موجباً لوجود الارادة لترجح الفاعلية ولو كان كذلك لكانت جميع المصالح معقولة مرادة وليس الامر كذلك فانه لا مصلحة لخلق الشخص الموصوف بانواع النقائص البدنية مع العلم بانه يكفر فانه مع هذا العلم يستحيل منه الايمان لانه لو لم يوجد الكفر لانقلب العلم جهلا وذلك على الله تعالى محال وما يؤدى الى المحال محال فاذاً الايمان منه محال فهذا الشخص المعذب فى الدنيا والآخرة مما يعلم ببديهة العقل انه لا مصلحة له في الوجود والحياة فعلمنا ان تصور المفسدة لا يمنع من الارادة وتصور المصلحة لا يوجبها *

(فثبت) بهذا ان الحق هو القسم الثالث وهو ان تكون ارادة الله تعالى لوجوب الذات المريدة وهي ذات الله تعالى ومتى كانت كذلك كانت ارادة دائمة الوجود ولا تختلف باختلاف حصول المراد وعدم حصوله اذ لو لم تكن دائمة الوجود لم تكن ذاته سبحانه وتعالى سببا مستقلا باقتضاء تلك الارادة وحينئذ تعود الاقسام الباطلة واذا كانت ارادة الله تعالى دائمة الوجود لم تكن تلك الارادة قصدا الى التكوين لان القصد الى الشيء يستحيل بقاؤه عند حصول ذلك الشيء *

(فثبت) ان ارادة الله تعالى ليست عبارة عن القصد *

(بل الحق) في معنى كونه مريدا انه سبحانه وتعالى يعقل ذاته و يعقل نظام الخير الموجود في الكل انه كيف يكون و ذلك النظام يكون لا محالة كائنا مستفيضا وهو خير غير مناف لذات المبدأ الاول فعلم المبدأ بفيضانه عنه وانه خير غير مناف لذاته هو ارادته لذلك ورضاه *

(واما) اذا حققنا حكمنا بان الفرق بين المريد وغير المريد سواء كان في حقنا او في حق الله تعالى هو ما ذكرناه فان ارادتنا ما دامت متساوية النسبة الى وجود المراد وعدمه لم تكن صالحة لترجيح احد ذينك الطرفين على الآخر واذا صارت نسبتها الى وجود المراد ارجح من نسبتها الى عدمه وثبت ان الرجحان لا يحصل الا عند الانتهاء الى حد الوجوب لزم منه ان الارادة الجازمة انما تحقق عند ذلك وهناك قد صارت موجبة للفعل فاذاً ما يقال من الفرق بين الموجب والمختار ان المختار يمكنه ان يفعل وان لا يفعل والموجب لا يمكنه ان لا يفعل كلام باطل *

(لا ثانيا) ان الارادة متى كانت متساوية النسبة لم تكن جازمة وهناك يمتنع

حدوث

حدوث المراد ومتى ترجح احد طرفيها على الآخر صارت موجبة للفعل ولا يبقى بينها وبين سائر الموجبات فرق من هذه الجهة بل الفرق ما ذكرناه ان المريد هو الذي يكون عالما بصدور الفعل لغير المنافي عنه وان غير المريد هو الذي لا يكون عالما بما يصدر عنه كالقوى الطبيعية وان كان العلم حاصلا لكن الفعل لا يكون ملائما له بل يكون منافرا مثل الملجأ على الفعل فانه لا يكون الفعل مرادا له *

(ومما يدل) على انه ليس من شرط كون الذات مريدا وقادرا امكان ان لا يفعل لان الله تعالى اذا علم انه يفعل الفعل الفلاني في الوقت الفلاني فذلك الفعل لو لم يقع كان علم الله تعالى غير مطابق للمعلوم فكان علمه جهلا وذلك محال والمؤدي الى المحال محال فعدم وقوع ذلك الفعل محال فوقوعه واجب لاستحالة الخروج عن طرفي النقيض مع ان الله تعالى مريد وقادر عليه فعلمنا ان امكان اللاكون ليس شرطا لكون الفعل مقدورا او مرادا *

(الفصل الرابع في امور يجب البحث عنها في عالمية الله تعالى)

﴿الفصل الرابع في امور يجب البحث عنها في عالمية الله تعالى﴾

(وهي امران) (الاول) قالوا ان الباري تعالى ليس تعقله تعقلا انفعاليا بل تعقلا فعليا اما انه ليس تعقلا انفعاليا فلان تعقله لذاته عين ذاته فيكون تعقله لذاته متقدما في الوجود على سائر المعقولات وقد عرفت ان تعقله لذاته يقتضي لذاته تعقله لغيره واقتضاء الاقدم اقدم فاذاً اقتضاء تعقله لذاته لتعقله لسائر المعقولات اقدم من اقتضاء سائر المعقولات لكونه عاقلا فاذاً يستحيل ان تكون عاقلية الباري تعالى للمعقولات مستفادة من وجود المعقولات (واما انه تعقله فعلي) فلان ذاته لما كانت مبدأ للتعقلات والمعقولات فلا بد وان تكون مبدأيتها لا حدهما اسبق من مبدأيتها للآخر *

(وثبت) انه لا يجوز ان يكون لوجود المعقولات سبق على حصول التعقلات *

(فبقى) ان تكون التعقلات اسبابا لوجود المعقولات فهذا حاصل كلامهم في هذا الموضع ولا شك انك بعد احاطتك بما مضى تكون عالما بمواقع الدخل في هذه الكلمات *

(الامر الثانى) ان الجزئيات كيف تعقل على وجه كلي وقد سبق بيان ذلك في باب العلم *

(الفصل الخامس في شرح عنايته سبحانه وتعالى)

﴿ الفصل الخامس في شرح عنايته سبحانه وتعالى على مذهب المتقدمين ﴾

(قال الشيخ) لما اتضح ان العلل العالية لا يجوز ان تكون افعالها لاجل الدواعى والاغراض وليس لك سبيل الى ان تنكر الآثار العجيبة في تكون العالم واجزاء السموات واجزاء الحيوان والنبات فان ذلك لا يحصل اتفاقا بل يقتضى اسبابا فيجب ان تعلم ان العناية هى كون الاول عالما لذاته بما عليه الوجود في نظام الخير وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الامكان وراضيا به على النحو المذكور *

(وحاصل) ذلك ان علمه بصدور افعال غير منافية له عنه هو الارادة ثم ان علمه بانه كيف يكون حتى يكون واقعا على الوجه الاكمل هو عنايته بتلك الاشياء فانه اذا علم فى الانسان انه يمكن وقوعه على تركيبات مختلفة ويعلم مع ذلك ان التركيب الانفع الاكمل كيف هو ثم فاض عنه ذلك الاكمل كان علمه بذلك الكمال هو عنايته بالاشياء فهذا هو تفسير العناية عند من ينكر العلم بالجزئيات والقصد الى الايجاد والتكوين *

(الفصل السادس في قدرته تعالى)

﴿ الفصل السادس في قدرته تعالى ﴾

(قالوا) ان قوما زعموا ان القادر هو الذى اذا شاء ان يفعل فعل واذا شاء ان

لا

لا يفعل لا يفعل ويجب ان يعلم انه ليس من شرط صدق هذه الشرطية ان تصدق الحملية يعنى ان يصدق انه شاء ان لا يفعل فلم يفعل لان الفاعل انما يكون فاعلا للفعل حال صدور الفعل عنه وفى تلك الحالة يستحيل ان يصدق عليه انه شاء ان لا يفعل فلم يفعل فعلمنا ان صحة وصفه بالفاعلية ليس لاجل صدق هذه الحملية بل لصدق تلك الشرطية والاله تعالى يصدق عليه انه لو شاء ان لا يفعل فانه لا يفعل وان كان يكذب عليه انه شاء ان لا يفعل فما فعل لما قد بينا ان مشيته تعالى للفعل من لوازم ذاته *

(فان قيل) انا لا نعتبر فى كون الفاعل فاعلا مشية ان لا يفعل حتى يلزم منا ما ذكرتم بل نعتبر فيه كونه بحيث يمكن فى حقه مشية ان لا يفعل والفاعل حال كونه فاعلا وان كذب عليه انه شاء ان لا يفعل لكنه لا يكذب عليه انه من شأنه ان يشأ ان لا يفعل وانما اعتبرنا هذا القيد حتى يتميز عن العلل الموجبة *

(فنقول) قد بينا ان الجهات التى باعتبارها يصير الفاعل فاعلا بالفعل التام يستحيل ان تحصل الا ويترتب عليها الفعل فاذاً الفاعل عند ما يستجمع الجهات التى باعتبارها يكون مؤثرا في الفعل لا يصدق عليه ان من شأنه ان لا يفعل بل يكذب عليه ذلك واما التمييز بين القادر والموجب فما ذكرناه فى الفصل السابق *

(الفصل السابع في احصاء صفاته تعالى)

﴿ الفصل السابع فى احصاء صفاته تعالى ﴾

(انه سبحانه) وتعالى حي لان الحي هو الدراك الفعال وهو مدرك لكل المعقولات وفاعل لكل الممكنات *

(وهو ايضاً جواد) لان الجود هو افادة ما ينبغى لا لعوض وهو قد فعل ذلك لانه افاد الوجود من غير عوض فهو اذاً جواد *

(وهو تام) لانا قد بينا ان واجب الوجود بذاته واجب من كل جهاته وان التغير عليه ممتنع فكل ما من شأنه ان يكون له فهو بالفعل حاصل له *

(وهو ايضا فوق التمام) لان ما لغيره من الكمالات فمنه صدرت ومنه حصلت وهو المعنى بقوله تعالى (قل اي شيء اكبر شهادة قل الله) *

(وهو حق محض) لانه لما كان واجبا في ذاته وفي صفاته لم يكن قابلا للعدم الذي هو البطلان بذاته فذاته احق من كل حق والاعتقاد والقول فيه احق من كل اعتقاد وقول واصدق وهو المعنى بقوله تعالى (كل شيء هالك الا وجهه) *

(وهو خير محض) لان الشر على ما سيأتي طبيعته عدمية وهو موجود لذاته و مفيض للوجود على غيره *

(واذا ثبت ذلك فنقول) انه لا يمكن ان يكون جمال او بهاء فوق ان تكون الماهية قد حصل لها كل ما من شأنه ان يحصل لها فواجب الوجود له البهاء المحض و الجمال المحض بل هو المفيض لكل بهاء وجمال والجمال محبوب لذاته وكل ما كانت القوة اقوى ادراكا للجمال كانت المحبة اكثر والعشق اتم واكمل فواجب الوجود اذا ادرك ذاته بادراكه الاقوى الاكمل وذاته في غاية الجمال والجلال فيكون قد ادرك اكمل الموجودات واجلها باتم ادراك فيلزم ان يكون ابتهاج ذاته بذاته اكمل انواع الابتهاج فتكون ذاته لذاته اعظم عاشق ومعشوق واعظم لاذ وملتذ به وليس لتلك المعاني عندنا اسامي غير هذه التي اطلقناها فمن انكرها استعمل غيرها *

(ونقول) انه حكيم لان الحكمة معرفة الاشياء كما هي اما في التصورات فبحدودها واما في التصديقات فبعللها وهو سبحانه عالم بذاته علما حقيقيا ويعرف من ذاته غير ذاته فهو يعرف الممكنات باسبابها *

(وقد

(وقد يعنى) بالحكمة ايجاد الافعال على الوجه الاحسن والاحكم هو ان يعطى الشيء جميع ما يحتاج اليه في ضرورة وجوده وفي حفظ وجوده بحسب الامكان فان كان ذلك الامكان في مادة فبحسب الاستعداد الذي هو فيها وان لم يكن في مادة فبحسب امكان الامر في نفسه كالعقول الفعالة وبالتفاوت في الامكانات تختلف درجات الموجودات في الكمالات و النقصانات فان كان تفاوت الامكانات في النوع كان الاختلاف واقعا في النوع وان كان في الاشخاص فاختلاف في الكمالات في الاشخاص فالكمال المطلق من حيث يكون الوجوب بلا امكان و الوجود بلا عدم و الفعل بلا قوة والحق بلا باطل *

(ثم) كل ثان فانه يكون انقص من الاول فكل واحد من العقول الفعالة اشرف مما يليه ان ثبت القول بها وهي باسرها اشرف من الامور المادية *

(ثم) السماويات اشرف من الكائنات الفاسدة وهذه الامكانات اسباب الشرور وواجب الوجود كما انه اعطى ما يحتاج اليه الشيء في حصوله وبقائه فكذلك اعطى ما فوق الحاجة فهو اذاً حكيم بذاته اذ انه حكيم في افعاله فهو الحكيم المطلق وقد دل القرآن على هذا حيث قال (ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى) فالهداية هي الكمالات التي لا يحتاج اليها الشيء في وجوده و بقائه وايضا حيث قال (الذي قدر فهدى) و حيث قال (الذي خلقني فهو يهدين) *

(الفصل الثامن في ان حقيقته سبحانه وتعالى غير معلومة للبشر)

(الفصل الثامن في ان حقيقته سبحانه وتعالى غير معلومة للبشر)

(وعليه) براهين (الاول) انا لو عقلنا حقيقة واجب الوجود لعقلنا كل الحقائق مع تمام لوازمها من غير برهان و كذب التالي يدل على كذب المقدم بيان

الشرطية ماذكرنا من انه مبدء للاشياء والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول *

(البرهان الثانى) ان القدر المعلوم من البارى تعالى عند البشر امور كلية فان المعلوم للبشر ذات مقيدة بقيود كلية وذلك لا يقتضى قط الجزئية فانا اذا عرفنا ذاتا ثم عرفنا تقيدها بقيد الوجوب ثم عرفنا تقيد الذات الواجبة بقيد التجرد عن المادة ولواحقها ثم عرفنا تقيد الذات الواجبة المجردة بقيد العالمية والقادرية كان المعلوم ذاتا واجبة مجردة عالمة قادرة وهذا امر كلي لان نفس مفهومه لا يمنع عن وقوع الشركة فيه واما هويته الشخصية المعينة فانها مانعة عن وقوع الشركة فيه فاذاً المعلوم عند البشر من البارى سبحانه وتعالى امور كلية وهويته المانعة عن وقوع الشركة فيه غير معلومة *

(فنقول) ان تلك الهوية اما ان تكون هي غير ماهيته او تكون لازمة لماهيته فان كان الاول وجب ان لا تكون الماهية معلومة للبشر كما ان هويته غير معلومة وان كان الثاني فنقول اذا كان لازم الماهية غير معلوم وجب ان لا تكون الماهية معلومة اذ لو كانت الماهية التي هي علة اللازم معلومة لكان اللازم المعلول معلوما ايضا *

(البرهان الثالث) ان الاستقراء دل على انه لا طريق الى معرفة الاشياء الا من وجهين *

(احدهما) وجدان ذلك من النفس مثل علمنا بالالم واللذة والجوع والعطش فانها امور حاضرة لنفوسنا حاصلة عندنا فلا جرم نعرفها ونحيط بحقائقها *

(وثانيهما) التشبيه والتمثيل مثل تعليمنا للعنين لذة الجماع مثلا بانها لذة تشبه الالتذاذ بتناول السكر او غير ذلك وهذا الطريق لا يوصل الى كنه الحقيقة لان المختلفين وان اشتركا في بعض الوجوه فليس القدر المشترك هو تمام حقيقة

كل واحد منهما والا لما كانا مختلفين فظهر ان التشبيه لا يفيد معرفة المشبه الا من بعض الوجوه وهو جهة عمومه *

(واذا ثبت ذلك فنقول) حقيقة وجوب الوجود وما لها من صفات الكمال ونعوت الجلال والجمال غير حاضرة لنفوسنا ولا ممكنة الحصول فيها وهي ايضاً لا تشبه شيأ من الاشياء الا في صفات سلبية او اضافية فاذاً لا يمكن الوصول الى معرفة تلك الحقيقة بل الممكن من معرفته معرفة بعض صفاته السلبية والاضافية فظهر ان تلك الحقيقة غير معلومة للبشر *

(البرهان الرابع) قد بينا ان التعقل انما يحصل بارتسام صورة المعلوم في العالم وتلك الصورة يجب ان تكون مساوية في الماهية للمعلوم فلو عرفنا البارى تعالى لكانت الصورة الحاصلة في عقولنا مساوية لماهيته فتكون ماهيته مقولة على اشخاص عدة وقد بينا ان ذلك محال *

(الفصل التاسع في تقسيم اسمائه سبحانه وتعالى)

(الفصل التاسع في تقسيم اسمائه سبحانه وتعالى)

(كل اسم يقع على ذات فاما ان تكون دلالته الاولى على تمام تلك الذات او على ما يكون داخلا فيها جزأ منها او على ما يكون خارجا عنها فالاول دلالته على الذات بالمطابقة والثاني بالتضمن والثالث بالالتزام *

(وهذا) القسم الثالث اعني الدال على صفة خارجة عن الذات اما ان تكون دلالته على صفة ثبوتية او سلبية فان كانت دلالته على صفة ثبوتية فاما ان تكون تلك الصفة مجرد اضافة اولا تكون وان لم تكن مجرد اضافة فاما ان تكون صفة ذات اضافة اولا تكون فاقسام الاسماء ستة *

(الاول) الدال على نفس الذات *

(الثاني) الدال على جزء الذات *

﴿ الثالث ﴾ الدال على صفة سلبية *

﴿ الرابع ﴾ الدال على صفة اضافية *

﴿ الخامس ﴾ الدال على صفة حقيقية مجردة عن الاضافة *

﴿ السادس ﴾ الدال على صفة حقيقية ذات اضافة (اما الاسم) الدال على نفس الذات فذلك ممكن في حق واجب الوجود وهوله حقيقة مخصوصة فامكن ان يكون لها اسم و اما انه هل وجد ذلك الاسم ام لا فليس ذلك من صناعة الحكمة *

﴿ ثم هاهنا موضع بحث ﴾ وهو انه ورد في كلمات المتقدمين ان واجب الوجود له حقيقة لا اسم لها وشرحها انه واجب الوجود و الذى يمكن تحصيله من ذلك هو ان وضع الاسم للحقيقة بعد تعقلها واذا كانت الحقيقة غير معلومة للبشر استحال منهم ان يضعوا لها اسما وكما انهم لا يعلمون من الاول الا صفاتا سلبية او اضافية او غيرهما كذلك يستحيل منهم وضع الاسم لما يدل على هذه الاقسام *

﴿ ثم انه ثبت ﴾ في المنطق ان الاقوال الشارحة سواء كانت حدودا او رسوما فهى قائمة مقام الاسماء فى الدلالة على تلك الحقائق الا ان القول الشارح يدل على الماهية دلالة مفصلة والاسم يدل دلالة مجملة *

﴿ واذا ثبت هذا فنقول ﴾ حقيقة واجب الوجود غير معلومة ولكن شرح تلك الحقيقة بالرسم لست اقول بالحد هو انه واجب الوجود ويريدون بالوجوب المعنى السلبي لا المعنى الثبوتي على ما لخصناه *

﴿ وعند هذا التحقيق ﴾ بطل تشنيع من قال ان تلك الحقيقة اذا كانت مجهولة فكيف يمكن شرح المجهول *

﴿ ولنرجع ﴾ الى مقصودنا الذى فارقناه فنقول (اما الاسم) الدال على جزء

الذات

الذات فذلك فى حق واجب الوجود ممتنع لما بينا ان ماهيته بريئة من جميع جهات التكثر (واما الاسم) الدال على صفة سلبية فذلك حاصل في حق واجب الوجود وكذلك الدال على صفة اضافية *

﴿ واما القسم الخامس ﴾ وهو الدال على صفة حقيقية مجردة عن الاضافة فقد بنوا نفى ذلك على نفى الصفات وسبق القول فيه (واما القسم السادس) وهو الدال على صفة حقيقية ذات اضافة فقد قالوا ان ذلك ممتنع عن ذات الله تعالى بناء على نفى الصفات وزعموا ان اسم العالم يدل على تجرده عن المادة و لواحقها فتكون دلالته على امر سلبي *

﴿ و عندى ان ﴾ هذا لا يلائم قولهم العلم بالاشياء صورة منطبعة في ذات العالم مطابقة لتلك الاشياء وان تلك الصور ليست مجرد اضافة بل هى صفة حقيقية لها اضافة حتى بنوا على ذلك ان تغير المعلوم لا يوجب تغير الاضافة فقط بل يوجب تغير صفة ذات اضافة *

﴿ وايضا ذكروا ﴾ فى قاطيغورياس ان العلم من باب الكيف بالذات ومن باب الاضافة بالعرض يعنى العلم فى ذاته كيفية و لكنه عرضت له اضافة واذا كان كذلك كان اسم العالم دالا على صفة حقيقية موصوفة باضافة مخصوصة فكيف يمكن ان يقال انه تعالى ليس له من هذا القسم اسم *

﴿ والعجب ﴾ ان الشيخ ذكر فى الشفاء في باب اثبات انه تعالى عقل وعاقل ومعقول لما بين ان تعقله للاشياء يستدعى حضور صور الاشياء عنده ثم تلك الصور اما ان تكون قائمة بذاته او بشىء آخر او لا فى محل ثم اختار القسم الاول وابطل القسمين الاخيرين ثم لما شرع في شرح صفات واجب الوجود زعم ان كونه عالما وصف سلبي مع انه ليس بين الفصلين الا شىء قليل

وهذه مناقضة عجيبة *

(فالحاصل) ان الاقسام الثلاثة من الاسماء وهي التي تدل على الذات وعلى الصفات السلبية وعلى الصفات الاضافية حاصلة بالاتفاق (و اما الدال) على جزء الذات فهو منتف بالاتفاق (واما الدال) على صفة حقيقية ذات اضافة فهو عندي ثابت خلافا للمتقدمين (واما الدال) على صفة حقيقية عرية عن الاضافة فلم تدل دلالة على ثبوتها او نفيها *

﴿ الفصل العاشر في اشارة خفية الى شرح بعض اسمائه تعالى ﴾

(الفصل العاشر في اشارة خفية الى شرح بعض اسمائه تعالى)

(منها) واجب الوجود بذاته فتارة يعنى به كونه مستحقا للوجود من ذاته وتارة يعنى به عدم احتياجه في وجوده الى غيره وقد عرفت الفرق بين المفهومين *

(ومنها) انه تام لان نوعه له فقط وليس من نوعه شيء خارج عنه *

(ومنها) انه واحد فتارة يعنى به كونه تاما فان الكثير والزائد لا يعدان تامين وتارة يعنى به ان حقيقته له فقط وتارة يعنى به انه لا ينقسم لا بالكم ولا بالمبادى المقومة ولا باجزاء الحد وتارة يعنى به تعينه وهويته التي بها امتاز عن غيره وتارة يراد به ان مرتبته من الوجود وهو الوجوب ليست الا له *

(ومنها) الغني وقد قال في الاشارات الغني التام هو الذي يكون غير محتاج في ذاته ولا في صفات ذاته سواء كانت اضافية او غير اضافية الى شيء غيره *

(ومنها) الملك وقد قال في الاشارات الملك الحق هو الغني مطلقا ولا يستغنى عنه شيء في شيء فعلى هذا يكون الغني جزأ من مفهوم الملك لان الغني هو المستغني عن الغير والملك هو الذي يكون مستغنيا عن الآخر ويكون ماسواه غير مستغن عنه بل يكون محتاجا اليه *

(ومنها)

(ومنها) الجبار والقهار فقد فسرهما في خطبة له فقال قهار للعدم بالوجود والتحصيل جبار لما بالقوة بالفعل والتكميل (ولولا) ان امثال هذه المباحث ليست عقلية محضة لطولنا القول فيها ولكن ماذكرناه كاف وبالله التوفيق والعصمة من الزلل *

الباب الثالث

* في افعاله تعالى * وفيه ستة فصول *

﴿ الفصل الاول في كيفية صدور الافعال عنه تعالى ﴾

(الفصل الاول في كيفية صدور الافعال عنه تعالى)

(قالوا) لما ثبت ان واجب الوجود واحد لا كثرة في حقيقته اصلا وثبت ان الصادر عن البسيط يجب ان يكون واحدا لزم ان يكون المعلول الاول واحدا ثم بينوا ان ذلك المعلول يجب ان يكون عقلا محضا اذكرناه في كتاب العقل (ثم قالوا) الصادر الاول اما ان يمكن ان يصدر عنه اكثر من واحد اولا يمكن فان لم يمكن كان الصادر عنه ايضا واحدا والكلام فيه كالكلام في الاول وذلك يوجب ان لا يوجد موجودان الا في سلسلة العلية والمعلولية لكن التالي كاذب فالمقدم مثله *

(اما كذب) التالي فلانا نجد كثيرا من الاشياء ليس بعضها علة للبعض ولا معلولا له فان الاجزاء المفترضة في الجسم الواحد ليس بعضها علة للبعض وان كانت متمائزة بالطبع والماهية فكان يجب ان تكون التقسيمات الممكنة الغير المتناهية حاصلة بالفعل (وايضا) فلان اكثر الاعراض ليس شيء منها علة للبعض مثل الطعوم والروائح ولا سيما الاضافات فالظاهر انه لا بد من الاعتراف بانتساب امور كثيرة الى علة واحدة حتى لا يكون بين شيء من تلك الاشياء تقدم ولا تأخر لكنا قد بينا ان الشيء مالم تكن فيه كثرة لم تصدر

عنه كثرة فاذاً في علة المعلولات كثرة فلنفرض ان اول موجود تصدر عنه معلولات كثيرة هو المعلول الاول كما هو المشهور الى ان نحقق الحال فيه *

(فنقول) كثرة المعلول الاول اما ان تكون مستفادة من البارى تعالى فيكون قد صدر عن البارى تعالى اكثر من واحد وهو محال او من ماهية المعلول الاول فاما ان تكون ماهيته بسيطة فيستحيل ان يصدر عنها الا اثر واحد واما ان تكون مركبة فيستحيل صدورها عن البارى تعالى واما ان يكون له من ذاته شئ ومن الاول شيء فاذا ضم ماله من ذاته الى ماله من علته حصلت هناك كثرة وذلك هو الحق فان سائر الاقسام لما بطل ولم يبق الا ذلك وجب ان يكون هو الحق *

(ثم ان الماهية) لها من ذاتها الامكان ولها من علتها الوجود فاذاً لا يمكن ان يصدر عن العقل الاول معلولات كثيرة الا لاجل اشتماله على هذه الكثرة *

(واعلم) انه قد اضطرب في هذا المقام كلامهم فلنذكر كلام الشيخ الرئيس بعبارته *

(قال) لا يمكن في العقول الفعالة شيء من الكثرة الا على ما اقوله ان المعلول بذاته ممكن الوجود وبالاول واجب الوجود ووجوب وجوده بانه عقل وهو يعقل ذاته ويعقل الاول ضرورة فيجب ان يكون فيه من الكثرة ما نعني به عقله لذاته ممكنة الوجود في حيزها وعقله وجوب وجوده من الاول المعقول بذاته و عقله الاول و ليست الكثرة له من الاول فان امكان وجوده له بذاته لا بسبب الاول بل له من الاول وجوب وجوده ثم كثرة انه يعقل الاول ويعقل ذاته كثرة لازمة لوجوب وجوده عن الاول ونحن لا نمنع ان يكون عن شئ واحد ذات واحدة ثم تتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجوده وداخلة في مبدأ قوامه بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه الواحد ثم ذلك

الواحد

الواحد يلزمه حكم او حال او صفة او معلول ويكون ايضا ذلك واحدا *

(ثم يلزم) عنه بمشاركة ذلك اللازم شئ فيتبع من هناك كثرة جلها تكيف ذاته فيجب ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاول — هذا ماذكره في الشفاء والنجاة والمبدأ والمعاد بهذه العبارة *

(والذى) ذكره في الاشارات وسائر كتبه فمعناه ذلك وعبارته قريبة من ذلك وهو موضع بحث طويل وشكوك كثيرة عظيمة (ولقد كان) من الواجب على اكابر الحكماء ان يزيدوا لهذا الفصل تحقيقا وايضاحا وان لا يقنعوا بهذا القدر من الكلام في هذا المقام فان كلام الشيخ يوهم تارة انه جعل امكان تعقل وجوده سببا لصدور الكثرة عنه وتارة انه جعل تعقل العقل لامكان نفسه وتعقله لوجوده لغيره وتعقله لمبدأه اسبابا لصدور الكثرة عنه *

(وكان) من حقه ان يصرح بالحق فان هذا الموضع المهم غير محتمل للرمز والجمجمة في الكلام ويجب علينا ان نقول على كلا الاحتمالين ما يمكن ان يقال فيه اثباتا وابطالا *

(اما الاحتمال الاول) وهو ان نجعل امكان العقل الاول ووجوده سببا لصدور الكثرة عنه فقد استقصينا ابطاله في باب العلة فليرجع اليه (والذى) نقوله هاهنا هو ان الامكان لا يخلوا ما ان يكون امرا وجوديا اولا يكون فان لم يكن استحال ان يكون علة لغيره وان كان فلا يخلوا ما ان يكون واجبا لذاته اولا يكون فان كان واجبا لذاته كان واجب الوجود اكثر من واحد وايضا كان واجب الوجود صفة لممكن الوجود محتاجا اليه و ذلك محال وان لم يكن واجبا لذاته فان كان ممتنعا لذاته لم يكن ايضا علة لوجود شئ

فان لم يكن لا واجبا ولا ممتنعا كان ممكنا *

(فاما ان يكون) له سبب اولا يكون فان لم يكن له سبب كان الممكن غنيا عن السبب وهو محال وان كان له سبب فسببه اما ماهية العقل الاول اوذات البارى تعالى فان كان السبب هو ماهية العقل الا ول فلا شك ان امكان الشيء سابق على وجوده وكانت الماهية موصوفة بصفة موجودة قبل صيرورتها موجودة وهو محال وان كان السبب هو ذات البارى تعالى فحينئذ يكون البارى تعالى علة لوجود امكان العقل الاول ولوجود العقل الاول فيكون قد صدر عنه اكثر من واحد وذلك محال *

(واستقصاء الكلام) في بيان ان الامكان امر عدمي قد مضى في الكتاب الاول والكلام في ان الامكان لا يصلح لان يكون علة قد مضى في باب العلة فلنشتغل الآن بابطال القسم الثاني (وهو ان يقال) ان تعقل العقل الاول لامكان ذاته علة لشيء وتعقله لوجوبه لغيره علة لشيء آخر *

(فنقول) انهم اقاموا البرهان على ان من عقل ذاته لم يكن تعقله لذاته لاجل صورة زائدة على ذاته والا لزم اجتماع المثلين واذا كان كذلك فتعقل العقل الاول كونه ممكنا يجب ان لا يكون زائدا على ذلك الامكان والا لزم المحال ولما كان تعقل الامكان هو نفس الامكان والامكان غير صالح للعلية فكذلك تعقل الامكان (الا ان يقولوا) الامكان قيد سلبي فتعقله وان كان مغايرا له لكنه لا يجب منه اجتماع المثلين ولكنهم اذا قالوا ذلك فقد تركوا مذهبهم في كون الامكان امرا ثبوتيا *

(فالاشكال الاول) ان يقال هب ان تعقل الامكان صورة زائدة على الامكان لكنا نقول ان تلك التعقلات لا بد لها من سبب اذ ليست هي واجبة

الوجود لذاتها وسببها ان كان واجب الوجود وقد صدر عنه ذات العقل الاول وتلك التعقلات ايضا فقد صدر عنه اكثر من الواحد وان كان ذات العقل الاول فاما ان يوجب ذلك بسبب تعقل آخر غير سابق فيعود الكلام فيه كالكلام في الاول اولا بسبب تعقل سابق فقد حكموا بان صدور الاشياء عن العقل ليس بسبب عاقليته فيعود الكلام الاول من ان ذلك السبب الامكان والوجود وقد ابطلناه *

(او يقال) بان ذات البارى تعالى اوجب وجود العقل الاول والعقل الاول اوجب احد تلك التعقلات فيكون معلول العقل الا ول شيأ واحدا فحينئذ لا يكون مصدراً للكثرة *

(والاشكال الثاني) على اصل هذه المقالة ان نقول الكثرة التي في المعلول الاول اما ان تكون كثرة في المقومات او في السلوب والاضافات والامور الخارجية فان كانت الكثرة في المقومات وهي صادرة عن البارى تعالى فقد صدر عنه اكثر من الواحد وان لم تكن الكثرة في المقومات بل في السلوب والاضافات فمثل هذه الكثرة هل تصلح ان تكون مبدأ لكثرة المعلولات ام لا فان صلحت فذلك ثابت لواجب الوجود فلم لا يجعلونه مبدأ لكل الموجودات وان كانت لا تصلح فكيف يمكن ان يصدر عن المعلول الاول بسبب ذلك معلولات كثيرة *

(والاشكال الثالث) هب انا ساعدنا على ان الجهات الثلاث من الامكان والوجود والوجوب بالغير او التعقلات الثلاث تصلح لان تكون مبدأ لموجودات ثلاث الجسم والنفس والعقل لكن جسم الفلك ليس موجودا واحدا بل هو عبارة عن الهيولى والصورة الجسمية والصورة الفلكية ثم انه

من كل مقولة اعراضا اوانواعا منه فهذه الامور الكثيرة ان استندت الى جهة الامكان وهى واحدة فقد صدر عنها اكثر من الواحد وكذلك في الفلك الثامن كواكب كثيرة جداً فتلك الكواكب وجرم الفلك ونفسه وعقله ومقداره وشكله ووضعه وحركته ان استندت الى هذه الجهات الثلاث فقد استندت الى كل واحدة من هذه الجهات امور كثيرة جدا فبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد *

(والاشكال الرابع) الجوهر عندهم مقول على ما تحته قول الاجناس على الانواع والعقل مندرج تحته فيكون العقل الاول مندرجا تحت جنس ويكون انفصاله عن سائر الانواع بفصل فتكون ماهيته مركبة من الجنس والفصل وهى صادرة عن البارى تعالى فقد صدر عن البارى اكثر من واحد (ولا خلاص) لهم من هذا الالزام الا ان تقولوا الجوهر ليس مقولا على ما تحته قول الاجناس لكن يكون ذلك تركا لما هو المشهور من مذهبهم *

(والاشكال الخامس) العقل الفعال المدبر لعالمنا هذا هو مبدأ كل هذه الموجودات السفلية مع كثرتها فقد صدر عن الواحد اكثر من الواحد (فان قالوا) الصادر عنه هو الوجود وهو امر واحد *

(فنقول) قد بينا في باب العلة انه يستحيل ان يقال المعلول هو الوجود فقط ثم ان جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال ان واجب الوجود سبب لوجود الممكنات باسرها على الوجه الذي ذكرتموه ويكون اختلاف الموجودات بسبب اختلاف الماهيات القابلة له *

(فان قالوا) العقل الفعال انما يؤثر بمشاركة حركات الاجرام السماوية *

(فنقول) ان من مذهبكم ان الجسم والجسمانيات لا يمكن ان تكون اسبابا لوجود

لوجود شىء بل هى اسباب لتعين الاستعدادات المختلفة فاذا كانت الماهيات لذواتها لها هذه الاستعدادات المختلفة كانت تلك الاستعدادات المختلفة اللازمة لتلك الماهيات بالنسبة الى فيض واجب الوجود كالاستعدادات المختلفة الحاصلة للعنصريات بسبب اختلاف الحركات السماوية بالنسبة الى فيض العقل الفعال (فهذه) الابحاث هى التى تمنعنا عن قبول مقالات الاولين في هذا الباب *

(وبالجملة) فانكانت مقالتهم حقة فلقد كان من الواجب ان يشرحوا لها شرحا ازيد ويشيروا الى بعض ما يتوجه عليها من الشكوك ويحلوه فان الشكوك الواقعة في هذا الباب ليست اقل من الشكوك الواقعة في الشكل الاول من كتاب اقليدس مع انهم بالغوا في ايراد الشكوك المذكورة فيه وايضاح حلها والتفصى عنها وان كان القوم شاكين في هذه المقالة غير جازمين بها فقد كان من الواجب عليهم ان يصرحوا بالعجز عن الوقوف على حقيقة الحق في هذا الباب *

(وبالجملة) فانهم انما وقعوا فى هذه الخرافات بسبب قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد سمعت الادلة المثبتة لذلك والمبطلة له فاجعل عقلك حاكما بين الكلامين لتصل الى الحق ان شاء الله تعالى *

(والحق عندى) انه لا مانع من استناد كل الممكنات الى الله تعالى لكنها على قسمين *

(منها) ما امكانه اللازم لماهيته كاف في صدوره عن البارى تعالى فلا جرم يكون وجوده فائضا عن البارى تعالى من غير شرط *

(ومنها) ما لا يكفى في فيضانها عن البارى تعالى امكانها بل لا بد من حدوث

امور قبل حدوثها لتكون الامور السالفة مقدمة للعلل الفياضة الى الامور اللاحقة و ذلك انما ينتظم بحركة سرمدية دورية ثم ان تلك الممكنات متى استعدت للوجود استعدادا تاما صدرت عن البارى تعالى ووجدت عنه ولا تأثير للوسائط اصلا في الايجاد بل في الاعداد *

﴿ الفصل الثانى في شرح مذهبهم فى تكون السموات ﴾

(الفصل الثاني في شرح مذهبهم في تكون السموات)

(ثم انهم لما فرغوا) من تمهيد كيفية استناد الكثرة الى الشيء الواحد قالوا قد بان لنا فى ما سلف ان العقول المفارقة كثيرة العدد فليست اذاً موجودة معا عن الاول بل يجب ان يكون اعلاها هو المعلول الاول ثم يتلوها عقل و عقل و لان تحت كل عقل فلكا بمادته وصورته التى هى النفس وعقلا دونه فتحت كل عقل ثلاثة اشياء في الوجود فيجب ان يكون امكان وجود هذه الثلاثة عن ذلك العقل الاول في الابداع لاجل التثليث المذكور والافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة فيكون اذاً العقل الاول يلزم عنه بما يعقل الاول وجود عقل تحته وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الاقصى وكمالها و هى النفس وبطبعه امكان الوجود الحاصل له المندرج فيما يعقله من ذاته وجود جرمية الفلك الاقصى *

(ثم) كذلك الحال فى عقل وعقل وفلك وفلك الى ان ينتهى الى العقل الفعال الذى يدبر انفسنا وليس يجب ان يذهب هذا المعنى الى غير النهاية حتى يكون تحت كل مفارق مفارق *

(فانا نقول) ان لزم وجود كثرة عن العقول فبسبب المعانى التى فيها من الكثرة وقولنا هذا ليس ينعكس حتى يكون كل عقل فيه هذه الكثرة فيلزم كثرة هذه المعلولات ولا هذه العقول متفقة النوع حتى يكون مقتضى

معانيها

معانيها متفقا (فهذا ما ذكره) الشيخ وهو بناء على ما سلف وفساد ذلك يتضمن فساد هذا الا ان الذى يخص هذا الموضع ان نقول التثليث المذكور في كل واحد من هذه العقول اما ان يكون علة لوجود المعلولات الثلاثة التى هى العقل والنفس والفلك واما ان لا يكون فان كان علة يلزم ان يصدر عن كل عقل عقل ونفس و فلك لا الى نهاية وذلك باطل بدفعه الحس وان كانت هذه الجهات الثلاث لا تقتضى كيف كانت هذه المعلولات الثلاثة فمن المحتمل ان يكون العقل الاول وان حصلت فيه الجهات الثلاث لكنه لا يكون مبدأ للموجودات الثلاثة بل يصدر عنه عقل واحد ويصدر عن ذلك العقل الواحد واحد آخر الى ان يبلغ مراتب كثيرة *

(ثم بعد ذلك) يحصل العقل الذى يقتضى ما فيه من الكثرة هذه المعلولات الثلاثة وعلى هذا بطل قولهم بان العقول عشرة وان العقل الاول هو محرك الفلك الاقصى فظهر ان جزمهم هاهنا بعدد العقول ليس فى موضعه من هذا الوجه (ومن وجه) آخر وهو ان الشيخ ذكر في فصل حركات الكواكب من الفن الثانى من الطبيعيات فقال انه لم يتبين الى الآن ان كرة الثوابت كرة واحدة او كرات منطو بعضها على البعض *

(اقول) وبتقدير ان تكون كرة الكواكب الثابتة كرات منطو بعضها على البعض كان عدد النفوس والعقول اكثر لا محالة فظهر ان الجزم بان العقول عشرة جزم باطل *

(واعلم) انهم قد توقفوا في عدد العقول من وجه آخر وهو ان لكل كوكب فلكا ينقسم الى عدة من الكرات مثل القمر فان له فلك جوزهر وفلك مائل وفلك حامل وفلك تدوير *

(قالوا) فان جعلنا لكل واحدة من هذه الاكر محركا خاصا فحينئذ يزيد عدد العقول على العشرة و يبلغ الى الخمسين وان لم نقل بذلك بل جعلنا الفلك القمر محركا واحدا فحينئذ تكون العقول عشرة *

(وعندى) انهم كما اخطأوا فى الجزم في هذا الموضع الذى ذكرناه فقد اخطأوا في التوقف في هذه المواضع فان اللائق باصولهم ان يثبتوا لكل واحدة من تلك الاكر محركا خاصا لان العقل الواحد اما ان يصلح لان يكون محركا لكرات كثيرة على سبيل التعشق والتشوق او لا يصلح لذلك فان كان الحق هو الاول فحينئذ ينسد عليهم باب اثبات العقول لانه اذا جاز ان يكون العقل الواحد عقلا لكرات كثيرة ومبدأ لحركات كثيرة جاز ان يكون عقل جميع الافلاك عقلا واحدا وذلك مما ينكرونه وان لم يجز للعقل الواحد ان يكون عقلا الا لكرة واحدة وجب الجزم بان لكل واحدة من هذه الاكر عقلا محركا على حدة فبهذا البيان يجب ان يكون لكل كرة عقل يخصها (واما) انه لا بد ان يكون لكل كرة نفس تخصها فذلك ظاهر لان النفس قوة جسمانية ومعلوم ان القوة الحالة في احدى تلك الكرات مغائرة للقوة الحالة في الكرة الاخرى لاستحالة حلول الحال الواحد فى المحلين *

(بل نزيد ونقول) انا قد بينا فيما مضى انه لا بد وان يكون جرم الكواكب مستديراً على مركز نفسه وتلك الحركة لا تكون الا ارادية فاذاً لكل كوكب نفس تخصه وعقل يخصه بالطريق الذى ذكرناه ومعلوم انه قد بلغت الكواكب الثابتة في الكثرة الى حيث لا يمكن عدها فكذلك العقول والنفوس يجب ان تكون كثرتها على حسب كثرة هذه الكواكب *

(الفصل الثالث في تكون الاسطقسات)

(قال) الشيخ لما استوفت الكرات السماوية عددها لزم بعدها وجود الاسطقسات ولما كانت الاجسام الاسطقسية كائنة فاسدة فيجب ان تكون مباديها القريبة اشياء متغيرة وان لا يكون ما هو عقل محض وحده سببا لوجودها ثم لهذه الاسطقسات مادة تشترك فيها وصورة تختلف بها فاختلاف صورها يعين فيه اختلاف احوال الافلاك واتفاق مادتها يعين فيه اتفاق احوال الافلاك وهو كونها باسرها مستديرة الحركة *

(ثم) لا يمكن ان يكون الامر المشترك بين الافلاك وهو استدارة الحركة علة لوجود المادة بل العقل الاخير بمشاركة الامر المشترك بين الافلاك وهو استدارة الحركة علة لوجود المادة وهو ايضا بمشاركة الاحوال الفلكية المختلفة علة للصور المختلفة التي في عالمنا هذا والمعنى بهذه المشاركة هو ان العقل الفعال عام الفيض والمادة قابلة لجميع الصور فيستحيل ان توجد صورة معينة دون غيرها الا ان تكون هناك مخصصات اخر مختلفة ومخصصات المادة معداتها والمعد هو الذي يحدث منه في المستعد امر ما لاجله تصير مناسبة المادة لشئ بعينه اولى من مناسبتها لشئ آخر ويكون هذا الاعداد مرجحا لوجود ما هو اولى فيه من الاوائل الواهبة للصور ولو كانت المادة على التهيؤ الاول لتشابهت نسبتها الى الضدين فما ترجح احدهما *

(اللهم) الا بحال تختلف به المؤثرات فيه وذلك الاختلاف ايضا منسوب الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب ان تختص بالصورة المعينة مادة دون مادة الا لامر ايضا يكون فى تلك المادة وليس الا الاستعداد الكامل وليس الاستعداد الا مناسبة كاملة لشئ بعينه وهو المستعد له *

(وهذا) مثل ان الماء اذا افرط تسخينه فان السخونة هي بعيدة المناسبة للصورة المائية وشديدة المناسبة للصورة النارية فاذا افرط ذلك واشتدت المناسبة له اشتد الاستعداد فصار من حق هذه الصورة النارية ان تفيض ومن حق تلك ان تبطل هذا ماذكره الشيخ *

(وفيه بحث) اما قوله ان العقل الفعال علة لوجود مادة هذا العالم بمشاركة الامر المشترك بين السماوات وهي استدارة الحركة *

(فلسائل) ان يطالبهم بالدليل على ان لاستدارة الحركات الفلكية مدخلا في وجود المادة ولم لا يجوز ان يقال العقل الفعال علة لوجود المادة من غير ان يكون لطبيعة الاستدارة مدخل في ذلك اصلا وايضا تجعل الحركات الفلكية مخصصات ومعدات للمادة ويفسر المعد بانه الذي يحدث منه في المستعد امر ما يصير مناسبته لشئ بعينه اولى من مناسبته لشئ آخر *

(وهذا الكلام مشكل) من وجهين (الاول) ان الحركات الفلكية اذا كانت معدات والمعد هو الذي يحدث منه في المستعد امر كانت الحركات الفلكية موجدة لامور في المادة واذا كانت الحركات الفلكية صالحة للموجدية فاي حاجة الى استناد الحوادث الحادثة في عالمنا الى العقل الفعال ولم لا يجوز استنادها الى هذه الحركات *

(وبالجملة) فالصور الحادثة في مادة عالمنا هذا لا بد وان تكون لمشاركة الحركات الفلكية فان كانت الحركات الفلكية صالحة للمؤثرية فكيف يمكننا ان نسند وجود هذه الحوادث الى شيء آخر فاذا اسندنا هذه الحوادث اليها لم تكن الحركات الفلكية عللا معدة بل موجدة *

(والثاني) هو ان الحركة التي جعلناها معدة لحدوث صورة مخصوصة من

العقل الفعال اما ان تكون قديمة او حادثة فان كانت قديمة وجب ان يكون الاعداد قديما فتكون الصورة المستعدة لها قديمة هذا خلف وان كانت تلك الحركة حادثة فحدوثها عن علتها لا بد وان يكون بسبب معد آخر وذلك المعد ايضا يجب ان يكون حادثا والكلام في ذلك المعد كالكلام في الاول فيتسلسل *

(ثم) هذه المعدات الغير المتناهية اما ان تكون معا فتكون هناك علل ومعلولات غير متناهية وذلك محال او يكون بعضها قبل بعض لا الى اول وعلى هذا يكون المعد لحصول الجزء المعين من الحركة في الفلك هو الجزء المتقدم من الحركة فيكون كل جزء متقدم من الحركة علة معدة لحصول الجزء المتأخر منها واذا كان الامر كذلك جاز ان يقال ان كل صورة تحدث في عالمنا تكون معدة للمادة لحدوث صورة اخرى *

(والجواب) عن الاول انا لا نفسر المعد بانه هو الذي يحدث منه في المستعد امر لاجله يترجح قبوله لصفة على قبوله لصفة اخرى ولا بانه الذي يتوقف حدوث الشئ على حدوث شئ منه في المادة (بل نفسره) بالشئ الذي يتوقف حدوث الشئ على حدوثه *

(والجواب عن الثاني) ان الصور الحادثة في عالمنا لا يجب انتهاء كل ما يحدث منها الى صورة اخرى اذ ربما تبقى الصورة الواحدة مدة مديدة فلا بد من شئ يكون بحيث يجب انتهاء كل جزء يفرض فيه الى جزء آخر وليس ذلك الا الحركة السرمدية فلا جرم هي الاسباب المعدة الاولية مثل الماء لا يجب ان تحصل فيه سخونة فتصعده ولكن الحركة الفلكية تنتهي بالشمس الى حيث تقابل الماء فتسخنه وتصعده فلولا الحركة الفلكية لما وجب انتهاء البرودة الى السخونة *

(فظهر بما ذكرنا) ان السبب الموجد لصور العناصر هو المفارق اما عندهم فهو

العقل الفعال واما عندنا فهو واجب الوجود تعالى ثم كيف ما كان فان هذا الفيض يكون بمشاركة الاحوال الفلكية ثم يحتمل ان يكون معدات هذه الصور اربعة من الاجسام الفلكية ويحتمل ان يكون اجساما كثيرة منحصرة فى جهات اربع ويحتمل ان يكون جسما واحداً له نسب مختلفة *

(ومما ذكر) فى سبب تكون الاسطقسات ان الفلك مستدير على جرم في حشوه فالذى يجاوره يجب ان يصير نارا بسبب محاكته له والذى يكون في غاية البعد عنه يكون فى غاية البرد والكثافة فيكون ارضا وما يلى النار يكون حارا ولكنه اقل حرارة من النار وقلة الحرارة توجب الرطوبة فالجسم الذى يلى النار قليل الحرارة رطب وهو الهواء وما يلى الارض يكون كثيفا ولكن اقل كثافة من الارض وقلة الكثافة توجب الرطوبة فالجسم الذى يلى الارض بارد رطب وهو الماء *

(والشيخ زيف) ذلك من وجهين (احدهما) ان هذا الكلام يقتضى ان يوجد الجسم اولا خاليا عن الصور الاربع ثم انه يكتسبها بسبب الحركة والسكون لكنا قد بينا ان الجسم العنصري يستحيل خلوه عن هذه الصور *

(وثانيهما) انه لم وجب لبعض تلك المادة ان هبط الى المركز حتى عرض له البرد ولبعضها ان جاوز الفوق *

(فلقائل) ان يجيب عن الاول (فيقول) انما يلزم خلو هذه الاجسام عن الصور اذا كانت للحركة الفلكية بداية حتى يقال انه لو كان حصول هذه الصور فى هذه الاجسام بسبب الحركة الفلكية لكانت عند ابتداء الحركة الفلكية خالية عنها (واما اذا قيل) انه لا بداية لهذه الحركة فلا وقت الا وقد مضى قبل ذلك اوقات غير متناهية فيكون لا وقت الا وقد مضى قبله من الحركة

الفلكية

الفلكية ما يكون مفيداً للنارية فيما يجاورها والارضية فيما يبعد عنها فلا يلزم مما قالوه خلو الاجسام العنصرية عن هذه الصور في وقت من الاوقات *

(واما الاعتراض الثانى) فالجواب عنه ايضاً ظاهر لان قوله هبط بعض تلك المادة وصعد البعض انما يلزم اذا كانت تلك المادة فى بعض الاوقات خالية عن هذه الصور العنصرية ونحن بينا ان ذلك غير لازم واذا كانت صحة هذا الاعتراض متفرعة على صحة الاعتراض الاول كان الجواب عن الاول جوابا عن هذا الاخير *

(وايضاً) فبتقدير ان يوجد هذه الاجسام في بعض الاوقات خالية عن الصور كان الكل جسما واحداً بالطبع متصلا ولا يكون فيه جزء بالفعل واذا لم يكن الجزء فيه موجوداً لم يمكن ان يقال فيه انه لماذا تنزل جزء وتصعد جزء كما ان الماء الذى فى الكوز لما كان ماء واحدا فلا جرم لا يمكن ان يقال انه لماذا نزل منه جزء وصعد جزء آخر *

﴿ الفصل الرابع في دوام فاعلية البارى تعالى ﴾

(الفصل الرابع في دوام فاعلية البارى تعالى)

(انا قد بينا فى باب العلة) ان واجب الوجود لذاته كما انه واجب الوجود لذاته فهو واجب الوجود من جميع جهاته واذا كان كذلك وجب ان تدوم افعاله بدوامه (وبينا ايضا) ان سبق العدم ليس بشرط فى احتياج الفعل الى الفاعل وبينا في باب الزمان ان الزمان لا يمكن ان يكون له مبدأ زماني وحللنا فيه الشكوك والشبه وايضا فلو فعل بعد ما لم يفعل لكان قاصدا الى الفعل والتالى محال كما سبق فى باب المريدية فالمقدم باطل (وقالوا) لو كان فاعلا بعد ما لم يكن لكان عالما بالجزئيات وبطلان التالى يدل على بطلان المقدم *

(وايضا) العالم غير ممتنع ان يكون دائم الوجود وما لم يمتنع ان يكون دائم

الوجود يكون دائم الوجود فالعالم يجب ان يكون دائم الوجود (اما الصغرى) فقد مضى تقريرها (واما الكبرى) فهى ان الذى لا يمتنع ان يكون موجودا دائما لو كان جائز العدم لكان اما ان يكون عدمه ممكنا دائما اولا دائما فان لم يكن له امكان العدم دائما كان ذلك الامكان محدودا فاذا تعدى ذلك الحد يجب فيه وجوده و يمتنع عدمه مع ان الاحوال واحدة و هـذا محال *

(فبقى) انه ان كان ممكن العدم فهو ممكن العدم دائما وكل ما كان ممكنا فانه اذا فرض موجودا امكن ان يفرض منه كذب و اما المحال فلا يفرض البتة وكذلك اذا فرض معد وما لكن فرض هذا العدم يلزم منه محال (وبيانه) هو انا نفرض ان احد طرفى الممكن و هو الوجود الدائم وجد وهو مع ذلك يقوى على عدم الصورة(١) دائما فلا يمتنع ان يقع ذلك الممكن فان استحال وقوعه لم يكن ذلك ممكنا لكنه يستحيل مع فرض وجوده دائما عدمه دائما والا لكان الشىء في زمان غير متناه معد وما وموجودا معا وهو محال نعم يمكن فرض عدمه بعد وجوده ولكن ذلك العدم غير دائم بل هو عدم متجدد واذا كان هذا محالا ففرض ليس بكذب غير محال فالحكم على ما لا يمتنع وجوده دائما بانه جائز العدم محال فاذاً وجوده واجب وهو المطلوب *

(فهذا ما قيل) فى هذا الباب بعد الاحالة على المواضع المذكورة وعمدة المنكرين لذلك انكار حوادث لا اول لها وقد مضى القول فيه فى باب الزمان فلا نطول القول بذكر تطويلاتهم الخارجة عن المقصود *

(الفصل الخامس فى القضاء والقدر)

(اعلم ان) افعال العباد امور ممكنة الوجود و الممكن لا يترجح وجوده على

(١) الصفحة ١٢

عدمه

عدمه الا بسبب وذلك السبب مالم يصر موجبا لذلك الفعل استحال ان يصدر منه ذلك الفعل لانه ان لم يكن صدور الفعل عن ذلك السبب واجبا فلا يخلو اما ان تكون نسبة ذلك الفعل الى ذلك السبب كنسبة عدمه اليه اوتكون نسبة الفعل اليه ارجح من نسبة عدمه اليه فان كان الاول لم يترجح وجود الفعل والا فقد ترجح احد طرفى الممكن على الآخر لا عن سبب وهو محال *

(واما ان كانت) نسبة الفعل الى ذلك السبب ارجح من نسبة عدمه اليه (فنقول) ان عدم الفعل كان مساويا لوجوده قبل ذلك وعند تلك المساواة كان وقوع العدم محالا فالآن حين ما صار طرف العدم مرجوحا مغلوبا كان بامتناع الوقوع اولى و اذا ثبت ان طرف العدم عند حضور ذلك ممتنع الوقوع كان طرف الوجود واجب الوقوع عند حضور السبب فثبت ان افعال العباد متى وجدت اسبابها وجب وجودها ومتى فقدت اسبابها امتنع وجودها *

(فنقول) اسباب افعال العباد اما ان تكون افعالا للعباد اولا تكون والاول يقتضى التسلسل وهو محال والثانى يقتضى انتهاء افعالهم الى واجب الوجود اما بواسطة اوبغير واسطة وانتهاء كل واحد من تلك المتوسطات الى سببه فاذاً افعال العباد منتهية في سلسلة الحاجة الى ذات واجب الوجود *

(فثبت) بهذا ان افعال العباد بقضاء الله تعالى وقدره وان الانسان مضطر في اختياره وانه ليس في الوجود الا الجبر *

(فان قلت) انى اجد من نفسى ان شئت ان افعل افعل وان شئت ان لا افعل لا افعل فاذاً فعلى وتركى متعلقان باختيارى لا باختيار غيرى *

(فنقول) هب انك تجد من نفسك انك ان اردت الفعل فعلت وان اردت الترك تركت فهل تجد من نفسك ان ارادتك الاشياء موقوفة ايضا على

ارادتك حتى انك متى اردت الارادة حصلت ومتى لم تردها لم تحصل ولا شك انه ليس الامر كذلك اذ لو كانت ارادتك الاشياء موقوفة على ارادة اخرى لكانت الارادة الثانية موقوفة على ارادة ثالثة ويلزم التسلسل بل حصول الارادة فيك غير متوقف على ارادتك وحصول الفعل من ارادتك بعد حصول تلك الارادة الجازمة لا يتوقف ايضا على ارادتك فلا الارادة بك ولا ترتب الفعل على الارادة بك بل الكل بقدر *

(واعلم) انك متى حققت علمت ان النكتة في مسئلة القدم والحدوث ومسئلة الجبر والقدر شيء واحد وهو ان الشيء متى كانت فاعليته في درجة الجواز استحال ان يصدر منه الفعل الا بسبب آخر فهذه المقدمة هي العمدة في المسئلتين (ثم ان) فاعلية الباري تعالى لما استحال ان يكون وجوبها بسبب منفصل وجب ان يكون وجوبها لذاته ومتى كانت فاعليته لذاته وجب دوام الفعل (واما فاعلية العبد) فلما استحال ان يكون وجوبها لذات العبد لعدم دوام ذاته ولعدم دوام فاعليته لاجرم وجب استنادها الى ذات الله تعالى وحينئذ يكون فعل العبد بقضاء الله وقدره *

(فان قيل) فاذا كان الكل بقدره تعالى فما الفائدة في الامر والنهي وما السبب للثواب والعقاب وايضا اذا كان الكل بقضاء الله وقدره كان الفعل الذي اقتضى القضاء وجوده واجبا والفعل الذي اقتضى القضاء عدمه ممتنعا ومعلوم ان القدرة لا تتعلق بالواجب والممتنع فكان يجب ان لا يكون الحيوان قادرا على الفعل والترك لكنا نعلم ببداهة العقل كونه قادرا على الافعال فبطل ما ذكرتموه *

(والجواب) اما الامر والنهي فوقوعهما ايضا عن القضاء والقدر واما الثواب والعقاب فهما من لوازم الافعال الواقعة بالقضاء فان الاغذية الردية

كما

كما انها اسباب الامراض الجسمانية كذلك العقائد الفاسدة والاعمال الباطلة اسباب الامراض النفسانية وكذلك القول في جانب الثواب *

(واما حديث) القدرة فوجوب الفعل لا يمنع كونه مقدورا لان وجوب الفعل معلول وجوب القدرة والمعلول لا ينافي العلة بل الفعل متى كان وجوبه لا لاجل القدرة فحينئذ يستحيل ان يكون مقدورا بالقدرة *

(والذي يدل) على صحة ما ذكرنا ان اصحاب هذا القول يقولون انه يجب على الله تعالى اعطاء الثواب والعوض في الآخرة — والاخلال بالواجب يدل اما على الجهل او على الحاجة وهما محالان على الله تعالى والمؤدي الى المحال محال فيستحيل من الله تعالى عقلا ان لا يعطي الثواب والعوض *

(فاذا استحال) منه عدم الاعطاء لزم وجود الاعطاء فاذاً صدور الفعل عنه واجب مع انه مقدور له فعلم ان كون الفعل واجبا بالتفسير الذي ذكرنا لا ينافي كونه مقدوراً *

(الفصل السادس في كيفية دخول الشر في القضاء الالهي)

(وقبل) الخوض فيه لا بد من تقديم مقدمتين *

(المقدمة الاولى) الامور التي يقال لها انها شر اما ان تكون امورا عدمية او امورا وجودية فان كانت امورا عدمية فهي على اقسام ثلاثة لانها اما ان تكون عدما لامور ضرورية للشيء في وجوده مثل عدم الحيوة واما ان تكون عدما لامور نافعة قريبة من الضرورة وان لم تكن ضرورية مثل العمى واما ان تكون عدما لا للامر الضروري ولا للنافع بل للامر الذي يكون كالفضل مثل عدم العلم بالفلسفة والهندسة (واما الامور) الوجودية التي يقال انها شرور فهي كالحرارة المفرقة لاتصال العضو *

(واعلم) ان الشر بالذات هو عدم ضروريات الشيء وعدم منافعه مثل عدم الحياة وعدم البصر فان الموت والعمى لا حقيقة لهما الا انهما عدم الحياة وعدم البصر وهما من حيث هما كذلك شران فاذاً ليس لهما اعتبار آخر ليكونا بحسبه شرين واما عدم الفضائل المستغنى عنها مثل عدم العلم بالفلسفة فظاهر ان ذلك ليس بشر واما الامور الوجودية فانها ليست شروراً بالذات بل بالعرض من حيث انها تتضمن عدم امور ضرورية اونافعة *

(ويدل عليه) انا لا نجد شيئا من الافعال التي يقال لها شر الا وهو كمال بالنسبة الى الفاعل له وانما شريته فقد كانت بالقياس الى شيء آخر فالظلم مثلا يصدر عن قوة ظلامة للغلبة وهي القوة الغضبية والغلبة هي كمالها وفائدة خلقها فهذا الفعل بالقياس اليها خير لانها ان ضعفت عنه فهو بالقياس اليها شر لها وانما هو شر للمظلوم لفوات المال عنه و النفس الناطقة التي كمالها الاستيلاء على هذه القوة فعند فوت القوة الغضبية تفوت النفس ذلك الاستيلاء فلاجرم كان شراً لها وكذلك للنار اذا احرقت فان الاحراق كمال لها لكنها شر بالقياس الى من زالت سلامته بسببها وكذلك القتل وهو استعمال الآلة القطاعة في قطع رقبة الانسان فان كون الانسان قويا على استعمال الآلة ليس شراً له بل هو خير وكذلك كون الآلة قطاعة خير لها وكذلك كون الرقبة قابلة للانقطاع كل ذلك خيرات ولكنه اعني القتل شر من حيث انه يتضمن زوال الحياة فثبت بما ذكرناه ان الامور الوجودية ليست شروراً بالذات بل بالعرض *

(المقدمة الثانية) ان الاشياء اما ان تكون مادية اولا تكون فان لم تكن مادية لم يكن فيها ما بالقوة فلا يكون فيها شر اصلا وان كانت مادية كانت في معرض الشر وعروض الشر لها اما ان يكون في ابتداء تكونها او بعد

تكونها اما الاول فهو ان تكون المادة التي يتكون منها انسان اوفرس يعرض لها من الاسباب ما يجعلها ردية المزاج ردية الشكل والخلقة فرداءة مزاج ذلك الشخص ورداءة خلقته ليس لان الفاعل خرم بل لان المنفعل لم يقبل *

(واما الثاني) وهو ان يعرض الشر للشيء بطروطارء عليه بعد تكونه فذلك الطارى اما شيء يمنع المكمل من الكمال مثل تراكم السحب واظلال الجبال الشاهقة اذا صارت مانعة من تأثير الشمس في النبات واما شيء مفسد مضاد مثل البرد الذي يصل الى النبات فيفسد بسبب ذلك استعداده للنشوء والنمو *

(واذا عرفت) ذلك فلنشرع في المقصود ونقول قد بينا ان الشر بالحقيقة اما عدم ضروريات الشيء اوعدم منافعه (فنقول) الموجود اما ان يكون خيرا من كل الوجوه اوشرا من كل الوجوه اوخيرا من وجه وشرا من وجه وهذا الاخير على ثلاثة اقسام فانه اما ان يكون خيره غالباً على شره او يكون شره غالباً على خيره اويتساوى شره وخيره فهذه اقسام خمسة (اما الذى) يكون خيرا من كل الوجوه فهو الموجود واما الذى يكون كذلك لذاته فهو الله تعالى *

(واما الذى) يكون لغيره فهو العقول والافلاك لان هذه الامور ما فاتها شيء من ضروريات ذواتها ولا من كمالاتها *

(واما الذى) يكون كله شرا اوالغالب عليه الشر اوالمتساوى فهو غير موجود لان كلامنا في الشر بمعنى عدم الضروريات والمنافع لا بمعنى عدم الكمالات الزائدة واذا عنينا بالشر ذلك فلاشك ان الشر مغلوب والخير غالب لان الامراض وان كثرت الا ان الصحة اكثر منها والحرق والغرق والخسف وان كانت قد تكثر الا ان السلامة منها اكثر (واما الذى) يكون خيره غالباً

على شره فالاولى فيه ان يكون موجود الوجهين *

(الاول) انه ان لم يوجد فلابد وان يفوت الخير الغالب وفوات الخير الغالب شر غالب فاذاً في عدمه يكون الشر اغلب من الخير وفي وجوده يكون الخير اغلب من الشر فيكون وجود هذا القسم اولى (مثاله) ان النار في وجودها منافع كثيرة وايضاً مفاسد كثيرة مثل احراق الحيوانات ولكنا اذا قابلنا مصالحها بمفاسدها كانت مصالحها اكثر من مفاسدها ولو لم توجد لفاتت تلك المصالح وكانت مفاسد عدمها اكثر من مصالح وجودها فلاجرم وجب ايجادها وخلقها *

(الثاني) وهو ان الذي يكون خيره ممزوجا بالشر ليس الا الامور التي تحت كرة القمر ولاشك انها معلولات العلل العالية فلو لم يوجد هذا القسم لكان يلزم من عدمها عدم عللها الموجبة لها وهي خيرات محضة فيلزم من عدمها عدم الخيرات المحضة وذلك شر محض فاذاً لابد من وجود هذا القسم *

(فان قيل) فلم لم يخلق الخالق هذه الاشياء عرية عن كل الشرور *

(فنقول) لانه لو خلقها كذلك لكان هذا هو القسم الاول الذي يكون خيرا محضا وذلك مما قد فرغ عنه *

(وقد بقي) في العقل قسم آخر وهو الذي يكون خيره غالباً على شره وقد بينا ان الاولى بهذا القسم ان يكون موجودا *

(وهذا الجواب) لا يغني لان لقائل ان يقول ان جميع هذه الخيرات والشرور انما توجد باختيار الله تعالى وارادته مثل الاحتراق الحاصل عقيب النار ليس موجبا عن النار بل الله اختار خلقه عقيب مماسة النار واذا كان حصول الاحتراق عقيب مماسة النار باختيار الله تعالى وارادته فكان يمكنه ان يختار خلق الاحتراق عند ما يكون خيرا وان لا يختار خلقه عند ما يكون شرا

ولا خلاص

(الباب الرابع)

ولا خلاص من هذه المطالبة الا ببيان كونه تعالى فاعلا بالذات لا بالقصد والاختيار فيرجع حاصل الكلام في هذه المسئلة الى مسئلة القدم والحدوث *

﴿الباب الرابع﴾

﴿في النبوات وتوابعها﴾

﴿وفيه فصل واحد في انه لابد من النبي﴾

(ان من المعلوم) ان الانسان يفارق سائر الحيوانات بانه لاتحسن معيشته لو انفرد وحده بل لابد وان يكون معه اناس آخرون ليعين كل واحد منهم صاحبه على بعض مهماته مثلا ذلك يخبز لهذا وهذا يطحن لذلك وآخر يزرع لهما حتى اذا اجتمعوا كان امرهم مكفيا فلهذا السبب صار الانسان مدنيا بالطبع حتى ان البدو وبين الغير المتمدنين لا تشبه اخلاقهم اخلاق الناس الكاملين *

(فاذا) كان كذلك فالاشخاص الانسانية لابد لها من اجتماع ولابد ان تجري بينهم معاملات ولابد فيها من شرائط لئلا يظلم بعضهم بعضا ولابد لتلك الشرائط من واضع يضعها ومقرر يقررها وذلك الواضع لابد وان يكون بحيث يشافه الناس ويرشدهم الى الشريعة فيكون ذلك الشارع لا محالة انسانا (وهو لابد) وان يكون مخصوصاً بمعجزات وخوارق عادات لينقاد له الناس *

(وخواص) النبي كما ذكرنا ثلاث (احدها) في قوته العاقلة وهو ان يكون كثير المقدمات سريع الانتقال منها الى المطالب من غير غلط وخطأ يقع له فيها *

(وثانيها) في قوته المتخيلة وهو ان يرى في حال يقظته ملائكة الله تعالى ويسمع كلام الله ويكون مخبرا عن الغيبات الكائنة والماضية والتي ستكون *

(وثالثها) ان تكون نفسه متصرفة فى مادة هذا العالم فيقلب العصا ثعبانا والماء دما ويبرئ الاكمه والابرص الى غير ذلك من المعجزات *

(فاذا عرفت انه) لا بد من وجود هذا الشخص الذى به نظام العالم (فنقول) ان العناية الالهية لما لم تهمل المنافع الجزئية مثل تقعير الاخمص و انبات الشعر على الاهداب و الحاجبين فكيف تهمل وجود هذا الشخص الذى هو سبب نظام العالم فهذا ما نقوله في اثبات النبوة (واما ان النبي) كيف ينبغي ان يشتغل بدعوة الخلق وكيف ينبغي ان يبين الشرائع فذلك يتعلق بالسياسات *

(واما بيان) تأثير العبادات والطاعات في تزكية النفوس وتفصيل القول فيه

فذلك مما يتعلق بعلم الاخلاق (و لو) اخر الله تعالى في الاجل

لجمعنا فى هذين العلمين كلاما محررا وضممناه الى هذا

الكتاب (واما الآن) فلما وفقنا الله تعالى لجمع هذه

المسائل الطبيعية و الالهية على هذا الترتيب

والتهذيب الذى لم يسبقنا اليه احد

فلنختم الكتاب حامدين لله تعالى

ومصلين على نبيه محمد و على

آله واصحابه اجمعين

آمين آمين

ثم آمين

مممم

مم

م

خاتمة

خاتمة الطبع

الحمد لله الخالق المنعام على ما اعطانا من المكنة على الكلام فاوصلنا الى اقصى المرام و الصلوة و السلام على رسوله الذى اصطفاه من بين الانام وخصه بعظيم الوحى والالهام وآله السادات الكرام و اصحابه الاتقياء العظام *

(اما بعد) فلا يخفى على العاقل الخبير والفاضل البصير ان كتاب المباحث المشرقية الذى هو في علم الكلام (وهو العلم الاعلى والفلسفة الاولى) عظيم قدره جليل شأنه كيف لا وهو محتو على جملة المسائل الكلامية وحاو على جلة المسائل الاصولية *

(والمصنف) العلام قد اكثر الكلام فيه في مباحث الامور العامة باسلوب لم يسبقه اليه احد قبله اذ ما من مسئلة من المسائل الاختلافية الا بحث عنها واجابها بما هو حق عنده — ولا مبحث من مباحثها المتنازع فيها الا تكلم فيه وحقق بما هو صدق لديه — واطنب فى مباحث الاعراض والجواهر باحسن التقرير الباهر بحيث صار مبتكرا في اسلوبه ومنفردا فى مكتوبه — ما ترك متعلقا من متعلقات الاعراض الا بينه ببيان واضح وما اهمل مغلقة من مقلقاتها الا كشف عنها الستر واظهرها بطريق لائح *

(ومن مختصاته) ان مصنفه النحرير قد بحث عن اكثر المسائل الفلكيات ومتعلقاتها باحسن تقرير وفسر مهام المسائل الطبيعيات و شعباتها باوضح تفسير بحيث لم يوجد اغلب مباحث هذا الكتاب فى غيره من الكتب الكلامية فجزاه الله خير جزاه وحشره مع من يتولاه وكساه بكسوة العفو والاحسان وادخله في بحبوحة الجنان *

(وكان) هذا الكتاب مع رفعة مرتبته وعلو درجته منزويا في زاوية الخمول

ولما ان جواهر مطالبه العالية دنت الى الافول و الطلبة كانوا يشتاقون كثيرا الى مطالعته لكن ماكان تصل ايديهم اليه والعلماء كانوا يرجون طبعه لكن ماكانوا يقتدرون عليه *

(فرؤساء) مجلس مطبعة دائرة المعارف العالية لما رأوا اشتياقهم اليه ولاحظوا علو شأنه وانه كادان يمحى اثره عن الدنيا فما يبقى الا اسمه و يبلغ الى ان تأكله الديدان فلا يحصل منه سوى الحرمان ارادوا طبعه فامروا مصححيها (وهم السيد زين العابدين الموسوى و المولوى السيد ابو الحسن والمولوى القاضى شريف الدين المرحوم والمولوى السيد هاشم الندوى والمولوى الحبيب عبد الله العلوى شكر الله مساعيهم الجميلة وحماهم من كل قبيحة ورذيلة) بتصحيح ذلك السفر المستطاب الممتاز على غيره بكثرة الفصول والابواب وتهذيبه و ترتيبه *

(فاشتغلوا) بذلك وبذلوا جهدهم فيه وتأملوا في ظاهره وخافيه وقد حصلوا من الاصول نسختين والنصف الاول من الثالثة فى المكتبة الآصفية والنصف الثانى منها من الرئيس الكبير شيخ الاسلام مولانا حبيب الرحمن خان الشروانى الملقب بصدر يار جنگ بهادر لازالت شموس افاداته طالعة وانوار بركاته ساطعة — فرتبوا منها نسخة واحدة وصححوها بقدر الوسع و الطاقة *

(فطبعت) فى عهد سلطنة الملك المنان السلطان ابن السلطان مير عثمان على خان سلطان العلوم ملجاء علماء الاقطار ومأوى فضلاء الامصار خلد الله ملكه وسلطنته ورفع جلالته وعظمته *

(تحت) صدارة رئيس المجلس و اميره العالم الجليل و الفاضل النبيل

صاحب

صاحب الفضائل البهية المطلع على اسرار العلوم المشرقية والمغربية — النواب عماد الملك بهادر البلجرامى متع الله بحياته وبارك فى اوقاته وساعاته *

(وتحت) نظارة ناظم التعليمات السيد الجليل ذى الحسب الاصيل والباع الطويل النواب مسعود جنگ بهادر دامت بركاته وعمت افاضاته *

(وتحت) ادارة مدير المطبعة الباذل فى ترقيها كل جهد و سعة مولانا المكرم السيد ظهور الحق ادام الله بقاه وذلل اعداه *

(ولعل ناظر) هذا الكتاب يعثر على بعض ما بقى فيه من الغلط فالمأمول منه ان يعذرنا اذ قد جاء (من ذا الذى ما ساء قط)

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين و الصلوة
والسلام على حبيبه اشرف النبيين وآله
الطيبين و اصحابه الطاهرين
من الحين الى
يوم الدين

٣٣٣
٣٣
٣

السيد زين العابدين الموسوى
مصحح الكتب القديمة

﴿ ترجمة المصنف ﴾

هو الامام الكبير العلامة النحرير الاصولي المتكلم المناظر المفسر فخر الدين الرازي ابو عبدالله محمد بن عمر بن الحسين القرشي التيمي البكري اصله من طبرستان وتولد فى الخامس والعشرين من شهر رمضان سنة اربع واربعين وقيل ثلاث واربعين وخمس مائة بالرى وابوه كان خطيبا هناك *

كان شافعي المذهب فاق اهل زمانه في العلوم العقلية و النقلية و خصوصا في الاصلين والمعقولات وعلم الاوائل *

مدحه الامام سراج الدين يوسف بن ابى بكر بن محمد السكاكى الخوارزمى فى قوله *

﴿ شعر ﴾

اعلمن علما يقينا ان رب العالمين * لوقضى في عالميهم خدمة للا علمينا
اخدم الرازي فخرا خدمة العبد بن سينا *

كان مبدأ اشتغاله فى العلوم على والده الى ان مات ثم قصد (الكمال السمناني) واشتغل عليه مدة ثم عاد الى الرى واشتغل على المجد الجيلى صاحب محمد بن يحيى الفقيه احد تلامذة الامام حجة الاسلام ابى حامد الغزالى *

ولما طلب المجدالى مراغة ليدرس بها صحبه وقرأ عليه مدة طويلة علم الكلام والحكمة — وله التصانيف المفيدة فى الفنون العديدة *

(منها) (تفسير القرآن الكريم) و (تفسير سورة الفاتحه) وفي علم الكلام (المطالب العالية) ونهاية العقول و (كتاب الاربعين والمحصل) و (كتاب البيان و البرهان فى الرد على اهل الزيغ و الطغيان) و (كتاب المباحث المشرقية فى مجلدين) و (كتاب المباحث العمادية في المطالب العادية)

و (كتاب تهذيب الدلائل وعيون المسائل) و (كتاب ارشاد النظار الى لطائف الاسرار) و (كتاب اجوبة المسائل النجارية) و (كتاب تحصيل الحق و (كتاب الزبدة) و (كتاب المعالم وغير ذلك) وفى علم اصول الفقه (المحصول والمعالم) وفي الحكمة (الملخص) و (شرح الملخص) لابن سينا وشرح الاشارات لابن سينا (وشرح عيون الحكمة) وغير ذلك *

وفي الطلسمات (السر المكتوم) (ولم تصح نسبته اليه بل قيل انه مختلق عليه كما سيجئ) وشرح اسماء الله الحسنى *

(ويقال) ان له شرح المفصل في النحو للزمخشري و شرح الوجيز في الفقه للغزالى (وشرح سقط الزند) للمعرى وله مختصر فى الاعجاز ومؤاخذات جيدة على النحاة وله طريقة فى الخلاف وله فى الطب (شرح الكليات للقانون) وله كتاب في علم الفراسة ومصنف فى مناقب الامام الشافعي *

(وانتشرت) تصانيفه في البلاد ورزق فيها سعادة عظيمة بين العباد وهو اول من اخترع هذا الترتيب في كتبه بما لم يسبق اليه احد — وله فى الوعظ اليد البيضا وكان يعظ باللسانين العربي والعجمي وكان يلحقه الوجد حال الوعظ ويكثر البكاء وكان يحضر مجلسه بمدينة هراة ارباب المذاهب والمقالات ويسألونه وهو يجيب كل سائل باحسن الاجوبة المجادلات على اختلاف اصنافهم ومذاهبهم *

(وكان) يجئ الى مجلسه الاكابر والامراء والملوك — وكان صاحب وقار وحشمة ومماليك وثروة (كما سيجئ) وبزة حسنة وهيئة جميلة اذا ركب مشى معه نحو ثلاث مائة مشتغل على اختلاف مطالبهم في التفسير والفقه والكلام والاصول والطب وغير ذلك *

(ورجع) بسببه خلق كثير من الطائفة الكرامية وغيرهم الى مذهب اهل السنة وكان يلقب بهراة شيخ الاسلام *

(ولازم الاسفار) وعامل شهاب الدين الغورى صاحب غزنة في جملة من المال ثم مضى اليه لاستيفائه منه فبالغ في اكرامه والانعام عليه وحصل له من جهته مال طائل وعاد الى خراسان واتصل بالسلطان محمد المعروف بخوارزم شاه فحظى عنده ونال اسنى المراتب *

(ولما قدم) الى هراة نال من الدولة اكراما عظيماً فاشتد ذلك على الكرامية فاجتمع يوما مع القاضى مجد الدين بن القدوة فتناظرا ثم استطال فخر الدين على ابن القدوة ونال منه واهانه فعظم ذلك الكرامية وثاروا من كل ناحية فقامت بينهم فتنة فامر السلطان الجند بتسكينها *

(وذلك في سنة) خمس وتسعين وخمس مائة ولم يزل بينه وبين الكرامية السيف الاحمر فينال منهم وينالون منه سبا وتكفيرا حتى قيل انهم سموه فمات من ذلك في السنة المذكورة *

(ومناقبه) اكثر من ان تحصر وتعد وفضائله لاتحصى ولا تعد *

(وكان له) مع ماجمع من العلوم شيء من الكلام المنظوم ومن ذلك قوله *

(شعر)

نهاية اقدام العقول عقال * واكثر سعى العالمين ضلال
فارواحنا في وحشة من جسومنا * وحاصل دنيانا اذى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا * سوى ان جمعنا فيه قيل وقال
وكم من جبال قد علت شرفاتها * رجال فزالوا والجبال جبال
وكم قد رأينا من رجال ودولة * فبادوا جميعا مزعجين وزالوا

(وقال

(وقال ابو عبد الله) الحسين الواسطي سمعت فخر الدين بهراة ينشد على المنبر عقب كلام عاتب فيه اهل البلد *

(شعر)

المرء ما دام حيا يستهان به * ويعظم الرزء فيه حين يفتقد

(وذكر) فخر الدين في كتابه الموسوم (تحصيل الحق) انه اشتغل في علم الاصول على والده ضياء الدين عمر ووالده على ابى القاسم سليمان بن ناصر الانصارى وهو على امام الحرمين ابى المعالى وهو على الاستاذ ابى الاسحاق الاسفرائنى وهو على الشيخ ابى الحسن الباهلى وهو على شيخ السنة ابى الحسن على ابن ابى اسمعيل الاشعرى الناصر لمذهب اهل السنة والجماعة *

(واما اشتغاله) في فروع المذهب فانه اشتغل على والده المذكور ووالده على ابى محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوى وهو على القاضى حسين المروزى وهو على القفال المروزى وهو على ابى زيد المروزى وهو على ابى اسحاق المروزى وهو على ابى العباس بن شريح وهو على ابى القاسم الانماطى وهو على ابى ابراهيم المزنى وهو على الامام الشافعي المطلبي *

(وقال السبكي) في طبقاته الكبرى اعلم ان شيخنا الذهبي ذكر الامام فخر الدين الرازى في كتاب الميزان في الضعفاء وكتبت انا عليه حاشية (مضمونها) انه ليس لذكره في هذا المكان معنى ولا يجوز من وجوه عدة اعلاها انه ثقة حبر من احبار الامة وادناها انه لا رواية له فذكره في كتب الرواة مجرد فضول وتعصب تقشعر منه الجلود *

(وقال فى الميزان) له كتاب اسرار النجوم سحر صريح (قلت) وقد عرفناك ان هذا الكتاب مختلق عليه وبتقدير صحة نسبته اليه ليس بسحر فليتأمله من

بحسن السحر ويكفيك شاهد على تعصب شيخنا عليه ذكره اياه في حرف الفاحيث قال الفخر الرازي ولايخفى انه لا يعرف بهذا ولا هو اسمه اما اسمه فمحمد واما ما اشتهر به فابن الخطيب والامام *

(فاذا نظرت) ايها الطارح رداء العصبية عن كتفيه الجانح الى جمل الحق برنى عينيه الى رجل عمد الى امام من ائمة المسلمين وادخله في جماعة ليس هو منهم ودعاه باسم لا يعرف به ثم نظرت الى قوله في آخر الميزان انه لم يتعمد في كتابه هوى نفس واحسنت بالرجل الظن وابعدته عن الكذب اوقعته في التعصب وقلت قد كرهه لامور ظنها مقتضية للكراهة ولو تأملها المسكين حق التأمل واوتى رشده لاوجبت له حباعظيما في هذا الامام *

(وروى) اهل التاريخ له قصصا عجيبة اعرضنا عنها خوف التطويل *

(وكان) ذا ثروة عظيمة سببها انه قصد خوارزم فجرى بينه وبين اهلها كلام فيما يرجع الى المذاهب والاعتقاد فاخرج من البلد فقصد ما وراء النهر فجرى له هناك ما جرى له في خوارزم فعاد الى الري وكان بها طبيب حاذق له ثروة ونعمة وكان للطبيب ابنتان ولفخر الدين ابنان فمرض الطبيب واتقن بالموت فزوج ابنتيه لولدى فخر الدين ومات الطبيب فاستولى فخر الدين على جميع امواله فمن ثم كانت له هذه الثروة والنعمة *

(ومات) بهراة يوم الاثنين يوم عيد الفطر في سنة ست وستمائة *

(قد لخصنا) هذه الترجمة عن كتاب مرآة الجنان لليافعي و الطبقات الكبرى لتاج الدين عبد الوهاب السبكي ووفيات الاعيان للقاضي ابن خلكان *

السيد زين العابدين الموسوى

مصحح الكتب القديمة

(فهرس مضامين الجزء الثانى من كتاب المباحث المشرقية)

صفحة	مضمون
٢	(الجملة الثانية في الجواهر * وفيها فنون ثلاثة)
ايضا	(الفن الاول فى الاجسام * وفيه اربعة ابواب)
ايضا	(الباب الاول فى تجوهر الاجسام * وفيه ثمانية عشر فصلا)
ايضا	(الفصل الاول في حد الجسم)
٨	الفصل الثانى في تفصيل المذاهب فى احتمال الاجسام للانقسام)
١١	(الفصل الثالث فى الادلة على بطلان الجزء الذي لايتجزى)
٢٣	(الفصل الرابع فى ابطال قول من قال الجسم مركب من اجزاء غير متناهية بالفعل)
٢٤	(الفصل الخامس فى ان قبول القسمة الانفكاكية ثابت الى غير النهاية)
٢٥	(الفصل السادس في حكاية شبه مثبتى الجزء الذى لا يتجزى و الجواب عنها)
٣٨	(الفصل السابع في بيان ان الجسم هل يقبل الانقسام الى غير النهاية مع بقاء صورته النوعية ام لا)
٤١	(الفصل الثامن فى ان الجسم مركب عن الهيولى و الصورة)
٤٩	(الفصل التاسع في اثبات المادة لكل جسم)
٥٠	(الفصل العاشر فى استحالة خلو الهيولى عن الصورة)

صفحة | مضمون

٥٥ (الفصل الحادى عشر في استحالة خلو الصورة عن الهيولى)
٥٧ (الفصل الثانى عشر في كيفية تعلق الهيولى بالصورة)
٦١ (الفصل الثالث عشر فى اثبات الصور الطبيعية)
٦٣ (الفصل الرابع عشر فى ان لكل جسم حيزا طبيعيا)
٦٩ (الفصل الخامس عشر فى انه لايجوز ان يكون للجسم البسيط مكانان طبيعيان)
ايضاً (الفصل السادس عشر في المكان الطبيعي للمركب)
٧١ (الفصل السابع عشر في ان الجسم كيف يقف بالطبع في المكان الغريب)
ايضاً (الفصل الثامن عشر فى ان لكل جسم شكلا طبيعيا وان الشكل الطبيعى للبسيط هو الكرة)
٧٤ (الباب الثانى في احكام الاجسام البسيطة وهو مشتمل على مقدمة و قسمين و خاتمة)
ايضاً (المقدمة فى بيان حقيقة البسيط والمركب)
٧٧ (القسم الاول في الاجسام الفلكية *وفيه عشرون فصلا)
ايضاً (الفصل الاول في ان محدد الجهات لاتصح عليه الحركة المستقيمة)
ايضاً (الفصل الثانى في انه بسيط)
٧٨ (الفصل الثالث في ان الفلك لا ثقيل ولا خفيف)
٨١ (الفصل الرابع في ان الخرق والالتئام على الافلاك والكواكب ممتنع)
٨٢ (الفصل الخامس فى ان الافلاك مخالفة في ماهياتها للعناصر

و العنصريات

صفحة | مضمون

و العنصريات)
٨٥ (الفصل السادس في ان الفلك ليس بحار ولا بارد ولا رطب ولا يابس)
٨٩ (الفصل السابع في انها غير ملونة)
٩١ (الفصل الثامن في انه ليس لطبيعة الفلك ضد)
٩٣ الفصل التاسع فى ان الفلك غير كائن)
٩٥ (الفصل العاشر فى ان الفلك لايقبل النمو)
٩٦ الفصل الحادى عشر في انه غير فاسد)
٩٧ (الفصل الثانى عشر في محو القمر)
٩٩ (الفصل الثالث عشر فى المجرة)
ايضاً (الفصل الرابع عشر فى حركات الكواكب)
١٠١ (الفصل الخامس عشر في ان الافلاك متحركة وان حركاتها نفسانية)
١٠٢ (الفصل السادس عشر في كيفية حركات الافلاك)
١٠٣ (الفصل السابع عشر في اشارة خفية الى المنافع الحاصلة من حركات الافلاك في العالم العنصرى)
١٠٥ (الفصل الثامن عشر في بيان الحركة النفسانية التى للفلك)
١٠٦ (الفصل التاسع عشر في كيفية تحريك الفلك المحيط للفلك المحاط به)
١٠٧ (الفصل العشرون فى ان الافلاك كرية الشكل)
١٠٨ (القسم الثانى فى الكلام على الاجرام العنصرية * و فيه ثلاثة عشر فصلا)

صفحة — مضمون

١٠٨ (الفصل الاول فى ترتيب العناصر)
١٠٩ (الفصل الثانى في الرد على من جعل النار في وسط العالم)
١١٠ (الفصل الثالث في بيان سكون الارض وحركتها)
١١٤ (الفصل الرابع فى كيفية كون هذه العناصر ثقيلة وخفيفة)
ايضا (الفصل الخامس فى اختلاف الناس فى سبب حركة العناصر)
١١٥ (الفصل السادس في سبب رسوب بعض الاجسام فى الماء وطفوء بعضها)
١١٦ (الفصل السابع فى الرد على من زعم ان احد هذه الاربعة هو الاصل وان غيره انما احدث لاستحالة فيه)
١١٩ (الفصل الثامن فى بيان اسطقسية هذه الاربعة)
١٣٨ (الفصل التاسع في شرح افتقار المركبات الى هـذه الاسطقسات الاربعة)
ايضا (الفصل العاشر في سبب حركة النار دوريا بسبب حركة كرة القمر)
١٣٩ (الفصل الحادى عشر في شكل النار والهواء)
١٤٠ الفصل الثانى عشر في طبقات العناصر الاربعة)
١٤١ الفصل الثالث عشر في الاحوال الكلية للبحر * وفيه خمسة مباحث)
ايضا (البحث الاول فى سبب ملوحة الماء)
١٤٢ (البحث الثانى فى ثقل ماء البحر)
ايضا (البحث الثالث فى اختصاص البحر بجانب دون جانب)
١٤٣ (البحث الرابع فى حركة البحر)

الخاتمة

صفحة — مضمون

١٤٣ الخاتمة * و فيها ثلاثة فصول)
ايضا (الفصل الاول في اتصاف الاجرام البسيطة بالكيفيات)
١٤٦ (الفصل الثانى في بيان ان العالم واحد)
١٥٠ (الفصل الثالث في ان الاجسام الفلكية اقدم من الاجسام العنصرية وان احياز الافلاك متقدمة على احياز العناصر)
ايضا (الباب الثالث فى المزاج وكيفية الفعل والانفعال * وفصوله تسعة عشر)
ايضا (الفصل الاول في حقيقة المزاج)
١٥٦ (الفصل الثانى فى مذاهب الناس في المزاج)
١٥٨ (الفصل الثالث فى اقسام الامزجة)
١٦٠ (الفصل الرابع فى اقسام انفعالات الحاروالباد والرطب واليابس)
١٦١ (الفصل الخامس في النضج)
١٦٢ (الفصل السادس فيما يقابل النضج)
١٦٣ (الفصل السابع في الاسباب الاربعة للنضج والعفونة)
ايضا (الفصل الثامن في التكرج)
١٦٤ (الفصل التاسع في الطبخ)
ايضا (الفصل العاشر في الشى)
ايضا (الفصل الحادى عشر فى التبخير والتدخين)
ايضا (الفصل الثانى عشر فى اصناف تأثير الحرارة في المركبات)
١٦٦ (الفصل الثالث عشر فى المشتعل والمتجمر)

صفحة	مضمون
١٦٦	(الفصل الرابع عشر فى الحل والعقد)
١٦٨	الفصل الخامس عشر فى سبب تعاقب الحر والبرد)
١٦٩	(الفصل السادس عشر فى النشف)
١٧٠	(الفصل السابع عشر في الانحصار)
ايضا	(الفصل الثامن عشر في الاتصال ومقابلاته)
١٧١	(الفصل التاسع عشر في اللين والصلب)
١٧٢	(الباب الرابع في الكائنات التى لانفس لها*وفيه اقسام)
ايضاً	(القسم الاول في مايتكون فوق الارض من البخار*وفيه ستة فصول)
ايضا	(الفصل الاول فى السحاب والمطر والثلج والبرد والطل والصقيع)
١٧٥	(الفصل الثانى في مقدمات يحتاج اليها في معرفة الآثار الظاهرة على السحاب وهى سبع)
١٧٨	(الفصل الثالث في الهالة *وفيه بحثان)
ايضاً	(البحث الاول في ان سطح الغمام كري)
١٧٩	(البحث الثانى فى احكام الهالة)
١٨٠	(الفصل الرابع في قوس قزح*وفيه عشرة مباحث)
ايضاً	(البحث الاول في سببه)
١٨١	(البحث الثانى فى ان هذا الاثر لا يؤديه نفس السحاب)
ايضاً	(البحث الثالث فى ان الهوى لرشى اذا لم يكن وراءه ملون لم يكن مرآة)
ايضاً	(البحث الرابع في الوان القوس)

(البحث

صفحة	مضمون
١٨٢	(البحث الخامس فى علة استدارة هذا القوس)
ايضاً	(البحث السادس في ان القوس في اي اوقات النهار يظهر)
١٨٣	(البحث السابع في انه هل يمكن ان يشاهد تمام هذا القوس من الدائرة)
ايضاً	(البحث الثامن فى كيفية القوس)
ايضاً	(البحث التاسع فى انها كيف ترى من شعاع السراج)
١٨٤	(البحث العاشر في ان القمر قد يحدث قوساً خياليا)
ايضاً	(الفصل الخامس في الشميسات)
١٨٦	(الفصل السادس فى النيازك والعصى)
١٨٧	(القسم الثانى فيما يتكون من الدخان فوق الارض* وفيه سبعة فصول)
ايضاً	(الفصل الاول فى الرعد والبرق)
١٨٨	(الفصل الثانى فى الصاعقة)
ايضا	(الفصل الثالث في الانوار التى تشاهد بالليل في بعض المواضع)
١٨٩	(الفصل الرابع فى الكواكب المنقضة وما يشبهها)
ايضا	(الفصل الخامس فى حقيقة اشتعال النار وانطفائها)
١٩٠	(الفصل السادس في الحريق)
ايضا	(الفصل السابع فى حد الريح وكيفية تولدها *وفيه ثمانية مباحث)
ايضاً	(البحث الاول فى ان الريح كيف تحدث)

صفحه مضمون

١٩٣ (البحث الثانى فى ان الريح والمطر متمانعان فى الاكثر ومتعاونان
في الاقل)
ايضاً (البحث الثالث في تفسير الرياح السحابية)
ايضاً (البحث الرابع في الزوبعة)
١٨٤ (البحث الخامس فى مهاب الرياح واساميها)
١٩٦ (البحث السادس فى احكام هذه الرياح)
١٩٧ (البحث السابع فى كيفية هبوبها)
ايضاً (البحث الثامن في وقت هبوب هذه الرياح)
١٩٨ (القسم الثالث فيما يحدث على وجه الارض وما تحتها بغير تركيب * وفيه
خمسة فصول)
ايضا (الفصل الاول في سبب ارتفاع القدر العامر من الارض على الماء)
ايضا (الفصل الثانى في قدر ما انكشف من الارض)
١٩٩ (الفصل الثالث فى امزجة البلدان * وفيه اربعة مباحث)
ايضاً (البحث الاول فى اقوال المشائين وجمهور المنجمين فيها)
ايضاً (البحث الثانى في تحقيق مقدمة تبتنى عليها هذه المسئلة)
٢٠٠ (البحث الثالث في احتجاج الشيخ على ان الموضع الموازى لمعدل
النهار اعدل المواضع في الحر والبرد)
٢٠٣ (البحث الرابع في ان احوالهم في الحر والبرد قريب من التشابه)
٢٠٤ (الفصل الرابع في منابع المياه)

صفحه مضمون

٢٠٥ (الفصل الخامس في الزلزلة)
٢٠٧ (القسم الرابع فيما يحدث من العناصر بالتركيب * وفيه تسعة فصول)
ايضا (الفصل الاول في تكون الحجر)
٢٠٨ (الفصل الثاني في تكون الجبال * وفيه ثلاثة مباحث)
ايضاً (البحث الاول فى تكون الحجر الكبير)
٢٠٩ (البحث الثانى في سبب عروق الطين الموجودة في الجبال)
ايضاً (البحث الثالث في تنضد بعض الجبال سافا فسافا)
ايضاً (الفصل الثالث فى منافع الجبال)
٢١٠ (الفصل الرابع في تقسيم المعدنيات)
٢١١ (الفصل الخامس في حد المتطرقات)
٢١٢ (الفصل السادس في كيفية تولد الاجساد السبعة)
٢١٤ (الفصل السابع في كيفية تكون سائر الاقسام)
ايضاً (الفصل الثامن في بيان امكان صنعة الكيمياء)
٢١٨ (الفصل التاسع فى الطوفانات * وفيه بحثان)
ايضاً (البحث الاول في كيفية تكون الطوفان)
ايضاً (البحث الثانى في فساد الحيوانات والنباتات ببعض الطوفانات)
٢٢٠ (الفن الثاني في علم النفس * وفيه ثمانية ابواب)
ايضاً (الباب الاول في احكام كلية للنفس * وفيه خمسة فصول)
ايضاً (الفصل الاول فى تعريف النفس)

صفحة مضمون

٢٢٤ (الفصل الثانى فى ماهية النفس)

٢٣٢ (الفصل الثالث فى بيان الحق في النفس وانها جوهر)

٢٣٥ (الفصل الرابع في تعديد قوى النفس)

٢٣٩ (الفصل الخامس في تعديد وجوه اختلاف افاعيل النفس)

٢٤٦ (الباب الثانى فى القوى النباتية واحكامها * وفيه اثنان وعشرون فصلا)

ايضاً (الفصل الاول فى اقسام القوى النباتية على وجه كلي)

٢٤٨ (الفصل الثانى في اثبات القوة الجاذبة)

٢٤٩ (الفصل الثالث في القوة الماسكة)

٢٥٠ (الفصل الرابع فى القوة الهاضمة)

٢٥٣ الفصل الخامس في فعل الهاضمة في الفضلة)

ايضاً (الفصل السادس فى القوة الدافعة)

٢٥٤ (الفصل السابع في بيان مغائرة هذه القوى)

ايضا (الفصل الثامن فى الآت هذه القوى)

٢٥٥ (الفصل التاسع في احتياج فاعلية هذه القوى الى الكيفيات الاربع)

٢٥٦ (الفصل العاشر في ان هذه القوى في بعض الاعضاء مضاعفة)

١٥٧ (الفصل الحادى عشر في حقيقة الغذاء)

٢٥٨ (الفصل الثانى عشر فى مراتب الهضم)

ايضا (الفصل الثالث عشر فى شرح ماذكرناه في حد القوة الغاذية والنامية)

٢٦١ (الفصل الرابع عشر فى سبب وقوف النامية)

(الفصل

صفحة مضمون

٢٦١ (الفصل الخامس عشر في سبب وقوف الغاذية وضرورة الموت)

٢٦٩ (الفصل السابع عشر فى كيفية تولد الجنين من المنيين)

٢٧٣ (الفصل الثامن عشر فى ان مني الذكر هل فيه قوة منعقدة ام لا)

٢٧٥ (الفصل التاسع عشر في ان اول عضو يتكون هو القلب)

٢٧٦ (الفصل العشرون فى وقت تعلق النفس الناطقة بالبدن)

٢٧٧ (الفصل الحادى والعشرون في اختلاف هذه القوى)

ايضاً (الفصل الثاني والعشرون في القوة الحيوانية)

٢٧٩ (الباب الثالث فى الادراكات الظاهرة * وفيه ثلاثة عشر فصلا)

ايضاً (الفصل الاول في اللمس * وفيه اربعة مطالب)

ايضاً (المطلب الاول في ان الحيوان الارضي مركب من العناصر الاربعة)

ايضاً (المطلب الثانى فى قوى اللمس)

٢٨٠ (المطلب الثالث في خواص قوة اللمس)

ايضاً (المطلب الرابع في القوة اللامسة)

٢٨١ (الفصل الثاني في الذوق * وفيه ثلاثة مباحث)

ايضاً (البحث الاول في ان الذوق تالى اللمس)

ايضاً (البحث الثانى فى كيفية الرطوبة الغذائية)

ايضا (البحث الثالث في ان قوة الذوق واحدة)

٢٨٢ (الفصل الثالث فى الشم * وفيه بحثان)

ايضاً (البحث الاول في ان الانسان يكاد ان يكون ابلغ الحيوانات في الشم)

صفحة — مضمون

٢٨٢ (البحث الثاني في كيفية تأدى الرائحة)
٢٨٣ (الفصل الرابع في السمع)
٢٨٧ (الفصل الخامس فى الرد على القائلين بان الابصار لاجل خروج الشعاع)
٢٩٧ (الفصل السادس فى اثبات الشعاع داخل العين)
٢٩٩ (الفصل السابع فى الانطباع)
٣٠٩ (الفصل الثامن فى الرد على من علل رؤية الاشياء فى المرآة بانعكاس الشعاع عنها الى المبصر)
٣١٤ (الفصل التاسع في سبب الحول)
٣١٨ (الفصل العاشر في انه لابد في الابصار من توسط الشفاف)
ايضاً (الفصل الحادى عشر في ان الحواس الظاهرة لايمكن ان تكون الا هذه الخمس)
٣١٩ (الفصل الثانى عشر فى المحسوسات المشتركة)
٣٢١ (الفصل الثالث عشر في النوم واليقظة)
٣٢٣ (الباب الرابع في الادراكات الباطنة *وفيه فصلان)
ايضاً (الفصل الاول فى اثبات القوى الباطنة الخمس)
٣٣١ (الفصل الثانى في بيان ان المدرك لجميع المدركات بجميع اصناف الادراكات هو النفس)
٣٤٥ (الباب الخامس في بيان تجرد النفس الانسانية وحدوثها وبقائها وسائر احكامها

صفحة — مضمون

احكامها وفيه احد عشر فصلا)
٣٤٥ (الفصل الاول في بيان ان النفس الانسانية ليست بجسم ولا منطبعة في جسم)
٣٨٢ (الفصل الثاني في كيفية تعلق النفس بالبدن)
٣٨٣ (الفصل الثالث فى ان النفوس البشرية هل بعضها مخالف للبعض بالماهية ام لا)
٣٨٨ (الفصل الرابع في انه يجب ان يكون لكل نفس بدن ولكل بدن نفس على حدة)
٣٨٩ (الفصل الخامس فى حدوث النفوس البشرية)
٣٩٧ (الفصل السادس فى ابطال التناسخ)
٣٩٨ (الفصل السابع في ان النفس لاتموت بموت البدن)
٤٠٠ (الفصل الثامن في ان الفساد على النفس محال)
٤٠٢ (الفصل التاسع في علل النفوس الناطقة)
٤٠٤ (الفصل العاشر فى احتجاج القدماء على وحدة النفس)
٤٠٨ (الفصل الحادى عشر في المتعلق الاول للنفس)
٤٠٩ (الباب السادس فى شرح افعال النفس *وفيه احد عشر فصلا)
ايضاً (الفصل الاول فى خواص النفس الانسانية)
٤١٣ (الفصل الثانى فى صفات النفس الانسانية)
٤١٦ (الفصل الثالث في كيفية تدرج المدركات من الشخصية الى التجرد)

صفحة مضمون

٤١٧ (الفصل الرابع في درجات النفس الانسانية في تعقلاتها)
٤١٨ (الفصل الخامس فى الصور التى تختص بمشاهدتها الانبياء والابرار والكهنة والسحرة بل النائمون والممرورون)
٤٢٠ (الفصل السادس فى سبب المنامات الصادقة)
٤٢٢ (الفصل السابع فى كيفية الاخبار عن الغيب)
٤٢٣ (الفصل الثامن في الامور الغريبة التى تصدر عن اقوياء النفوس)
٤٢٤ (الفصل التاسع في الفرق بين السحر والطلسمات والنيرنجات)
٤٢٥ (الفصل العاشر في الالهامات)
ايضاً (الفصل الحادي عشر في الذكر والتذكر)
٤٢٦ (الباب السابع في حال النفس بعد مفارقة البدن * وفيه ثلاثة فصول)
ايضاً (الفصل الاول في اثبات سعادتها وشقاوتها)
٤٢٩ (الفصل الثاني في بيان مراتبها فى السعادة والشقاوة)
٤٣٢ (الفصل الثالث فى بيان حال السعاده والشقاوة الجسمانيتين)
٤٣٥ (الباب الثامن في النفوس السماوية)
٤٣٧ (الفن الثالث في اثبات الجواهر المجردة عن الاجسام في ذواتها وفاعليتها)
٤٤٨ (الكتاب الثالث في الالهيات المحضة * وفيه اربعة ابواب)
ايضاً (الباب الاول فى اثبات واجب الوجود ووحدته وبرائته عن مشابهة الجواهر والاعراض * وفيه ستة فصول)

(الفصل

صفحة مضمون

٤٤٨ (الفصل الاول اثباته تعالى وتقدس)
٤٥١ (الفصل الثاني في وحدة واجب الوجوذ)
٤٥٦ (الفصل الثالث فى نفى الكثرة عن واجب الوجود)
٤٥٨ (الفصل الرابع فى انه تعالى ليس بجسم)
٤٥٩ (الفصل الخامس فى انه تعالى ليس بجوهر)
٤٦٦ (الفصل السادس في انه سبحانه و تعالى ليس بعرض)
٤٦٨ (الباب الثانى فى احصاء صفاته تعالى * وفيه عشرة فصول)
ايضاً (الفصل الاول فى انه سبحانه وتعالى عالم بذاته و بالكليات)
٤٧٥ (الفصل الثانى فى علمه سبحانه وتعالى بالجزئيات)
٤٨٥ (الفصل الثالث فى شرح ارادته تعالى)
٤٩١ (الفصل الرابع فى امور يجب البحث عنها في عالمية الله تعالى)
٤٩٢ (الفصل الخامس في شرح عنايته سبحانه و تعالى على مذهب المتقدمين)
ايضاً (الفصل السادس فى قدرته تعالى)
٤٩٣ (الفصل السابع في احصاء صفاته تعالى)
٤٩٥ (الفصل الثامن فى ان حقيقته سبحانه وتعالى غير معلومة للبشر)
٤٩٧ (الفصل التاسع في تقسيم اسمائه سبحانه و تعالى)
٥٠٠ (الفصل العاشر في اشارة خفية الى شرح بعض اسمائه تعالى)
٥٠١ (الباب الثالث في افعاله تعالى * وفيه ستة فصول)

كتابخانهٔ مجلس شوراى ملى

صفحه | مضمون

٥٠١ (الفصل الاول في كيفية صدور الافعال عنه تعالى)
٥٠٨ (الفصل الثانى فى شرح مذهبهم في تكون السموات)
٥١١ (الفصل الثالث فى تكون الاسطقسات)
٥١٥ (الفصل الرابع فى دوام فاعلية البارى تعالى)
٥١٦ (الفصل الخامس فى القضاء والقدر)
٥١٩ (الفصل السادس في كيفية دخول الشر في القضاء الالهي)
٥٢٣ (الباب الرابع فى النبوات وتوابعها وفيه فصل واحد فى انه لا بد من النبي)
٥٢٥ (خاتمة الطبع)
٥٢٨ (ترجمة المصنف)

(تم فهرس مضامين الجزء الثانى من كتاب المباحث المشرقية)

اعلان

جس كتاب پر مهر مجلس هذا يا دستخط عهده دار متعلق نهو اوسكو خريدار ان كتاب مال مسروقه سمجهين اور ايسي كتاب كو بمقتضاء احتياط هرگز خريد نه فرمائين

المعلن

مهتمم مجلس دائرة المعارف